INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DE

SAINT AUGUSTIN

A LA MÊME LIBRAIRIE :

La philosophie de saint Bonaventure 1 vol. in-8° de 483 pages (*Études de philosophie médiévale*, IV. Paris, 1924)............................(*en réimpression*)

Discours de la méthode, René Descartes. Texte et commentaire. 1 vol. in-8° de XVI-494 pages, 1925 .... **70 fr.**

Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, 4e édition, revue et augmentée, 1 vol. in-8° de 532 pages. (*Études de philosophie médiévale*, I).. **100 fr.**

Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. 1 vol. in-8° de 345 pages, 1930............................ **60 fr.**

L'esprit de la philosophie médiévale. Gifford Lectures (Université d'Aberdeen), 1932,

Première série, 1 vol. in-8° de VIII et 340 pages............... **60 fr.**

Deuxième série, 1 vol. in-8° de 297 pages .... **60 fr.**

Les Idées et les Lettres. 1 vol in-12 de 300 pages, 1932..................... **40 fr.**

La théologie mystique de saint Bernard. 1 vol. in-8° de 251 pp., 1934 **50 fr.**

Christianisme et philosophie. 1 vol. in-12 de 168 pages, 1936.......... **20 fr.**

Héloïse et Abélard. 1 vol. in-12 de 252 pages, 1938......................... **40 fr.**

Réalisme thomiste et critique de la connaissance. 1 vol. in-12 de 239 pages, 1939.. **30 fr.**

Dante et la Philosophie. 1 vol. in-8° de X-341 pages, 1939................. **65 fr**

DU MÊME AUTEUR :

Index scolastico-cartésien. 1 vol. in-8° de IX et 355 pages. Paris, Alcan, 1913. (*Épuisé*).

La liberté chez Descartes et la théologie. 1 vol. in-8° de 453 pages. Paris, Alcan, 1913. (*Épuisé*).

Études de philosophie médiévale. 1 vol. in-8° de VIII-291 pages. (*Collection des travaux de la Faculté des lettres de Strasbourg*. Strasbourg, 1921). (*Épuisé*).

La philosophie au moyen âge. 2 vol. in-16 de chacun 160 pages. (*Collection Payot*, nos 25-26. Paris, 1922).

Saint Thomas d'Aquin. 1 vol. in-12 de 380 pages. (Les moralistes chrétiens. Textes et commentaires). Paris, J. Galbalda, 6e éd., 1941.

Le réalisme méthodique. 1 vol. in-8° de 101 pages. Paris, P. Téqui, s. d.

Saint Thomas Aquinas. Une piqûre de 19 pages, des *Proceedings of the Bristish Academy*, vol. XXI, London, Humphrey Milford, 1935.

The Unity of Philosophical Experience. William James Lectures (Université Harvard), 1 vol. in-8° de XII-331 pages. New York, Charles Scribner's Sons, 1937.

Medieval Universalism and its Present Value. Une piqûre in-8° de 22 pages New York-London, Sheed and Ward, 1937.

Reason and Revelation in the Middle Ages. 1 vol. in-12 de 114 pages. New York, Charles Scribner's Sons, 1938.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : ÉTIENNE GILSON
XI

INTRODUCTION
A L'ÉTUDE DE
SAINT AUGUSTIN

PAR

ÉTIENNE GILSON,
Professeur au Collège de France

DEUXIÈME ÉDITION
REVUE ET AUGMENTÉE



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)
1943

WHAT IS MAN THAT THOU ART MINDFUL OF HIM ?

Ps. VIII, 4, Emerson Hall, Harvard University.

AUX MAÎTRES ET AUX ÉTUDIANTS

DU DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ HARVARD

Celui qui reste un des leurs

É. G.

PRÉFACE

L'historien de la pensée médiévale rencontre à chaque pas saint Augustin dont, à l'égal de celle d'Aristote, toute doctrine invoque l'autorité pour s'établir ou pour se confirmer. Parmi les penseurs qui sollicitent ses textes en des sens divers au point d'en être parfois contradictoires, qui reste fidèle à l'orientation authentique de sa pensée, et dans quelle mesure? Question sans cesse renaissante dont la solution, pour autant qu'elle est possible, suppose déjà connue en elle-même et pour elle-même la doctrine de saint Augustin. Nous avons donc éprouvé, après tant d'autres, le besoin de remonter à la source et d'étudier l'augustinisme de saint Augustin lui-même, pour être mieux à même de comprendre ensuite celui de ses successeurs. De là le travail qu'après bien des incertitudes nous soumettons au public.

Conçu pour résoudre le problème ainsi posé, notre livre ne pouvait être une étude des sources de l'augustinisme; question nécessaire certes, et qu'il faudra bien que l'on reprenne d'ensemble, mais seulement lorsqu'on saura de quoi chercher la source. Il ne devait pas être non plus un inventaire détaillé ni un catalogue raisonné des idées augustiniennes, car c'était l'esprit même de l'augustinisme que nous désirions connaître, ce qui, dans la doctrine, avait imprimé à la pensée médiévale l'impulsion dont tant d'œuvres profondes sont les irrécusables témoins. Nous avons seulement essayé de dégager des textes où elles s'enchevêtrent, se reprennent et se répètent en s'approfondissant, les quelques thèses capitales, essentielles, qui, commandant l'ensemble de la doctrine, permettent seules d'en ordonner et d'en interpréter exactement le détail. La table systématique des matières qui termine ce volume aidera d'ailleurs le Lecteur à l'utiliser à la manière d'un inventaire, dans la mesure du moins où nous avons pu faire qu'il en fût un sans dévier de la ligne que nous avions choisie; la Bibliographie raisonnée qui complète cette table l'aidera en outre à s'orienter dans une vaste littérature historique, où tout n'est pas d'égale valeur, mais où les travaux de premier ordre abondent, et dont il en est bien peu que, sous un rapport quelconque, on ne trouve

profit à consulter. Ce nous est donc un devoir de reconnaître que, bien qu'il ait été d'abord établi uniquement et intégralement sur les texes, notre livre doit beaucoup à ces études, qui l'ont amené à se compléter, à se critiquer et parfois à se corriger. Mais il doit plus encore, peut-être, à la féconde collaboration des étudiants français et américains qui, par leur généreuse attention et leurs questions pénétrantes, nous ont amené à préciser notre exposé et, dans certains cas, à le réordonner, selon des exigences nouvelles. A l'École des Hautes Études et à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, à l'Université Harvard, aux États-Unis, nous avons vu la pensée d'Augustin revivre en de jeunes esprits où elle prenait la vivace fraîcheur d'une découverte; la dédicace de ce livre n'est que la reconnaissance d'une dette que nous n'avons pas l'illusion d'acquitter.

Melun, 1er juin 1928.

NOTE POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

Bien que ce livre soit resté substantiellement le même, plusieurs de ses parties ont été remaniées ou complétées selon que les occasions de le faire se sont offertes depuis 1928. Les modifications les plus importantes se trouvent, dans la Première Partie, au chapitre I, pp. 34-37, et pages 41-44 de l'édition précédente; au chapitre V, p. 115, p. 125 et p. 137 de la même édition. Toute la section IV de ce chapitre : *Les indéterminations augustiniennes*, est une addition à l'édition précédente. Il en va de même des pages par lesquelles débute la *Conclusion* de l'ouvrage dans la présente édition. De nombreuses corrections de détail ont été faites, plusieurs notes ont été complétées ou ajoutées, mais il serait aussi fastidieux d'en dresser la liste que de la lire. Un certain nombre d'ouvrages sur saint Augustin parus depuis 1928 ont été ajoutés à la *Bibliographie* qui clôt ce volume, mais il a dû nous en échapper un nombre beaucoup plus considérable, surtout parmi ceux qui sont parus à l'occasion du XVe Centenaire de la naissance de saint Augustin, en 1930. Sur ce point, comme sur ceux qui précèdent, nous n'avons pu faire mieux que rendre cet ouvrage un peu moins indigne de l'inépuisable sujet à l'étude duquel il n'a jamais prétendu faire plus qu'introduire ses lecteurs.

Vermenton, 24 Décembre 1941.

INTRODUCTION

Et ipsa est beata vita, gaudere, ad te de te propter te.

Conf., X, 22, 32.

CHAPITRE I

LA BÉATITUDE

Augustin s'est éveillé à la vie philosophique en lisant un dialogue de Cicéron aujourd'hui perdu, l'*Hortensius*. Dès ce jour, il ne cessa de brûler d'un ardent amour pour la sagesse et cette découverte resta toujours pour lui, dans la suite, le premier pas sur la route douloureuse qui devait le conduire à Dieu (1). Or c'est un fait capital pour l'intelligence de l'augustinisme, que la sagesse, objet de la philosophie, se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude. Ce qu'il cherche, c'est un bien tel que sa possession comble tout désir et confère par conséquent la paix. Cet eudémonisme foncier tient d'abord à ce que la philosophie fut immédiatement et demeura pour saint Augustin autre chose que la recherche spéculative d'une connaissance désintéressée de la nature; ce qui l'inquiète surtout, c'est le problème de sa destinée; chercher à se connaître, pour savoir ce qu'il faut faire afin de mieux être et, si possible, afin de bien être, voilà pour lui toute la question.

Il peut donc y avoir, et il y a chez saint Augustin grande abondance de spéculation, mais elle vise toujours des fins pratiques et son point d'application immédiat est l'homme. La béatitude peut impliquer et elle implique en effet comme condition essentielle la connaissance du vrai : mais la vérité n'y est poursuivie que parce qu'elle seule

---

(1) *Confess.*, III, 4, 7; éd. P. de Labriolle, t. I, p. 49-50. — *De beata vita*, I, 4; t. 32, col. 961. Toutes les références se rapportent à la Patrologie latine de Migne, sauf pour les *Confessions*, où nous renvoyons à l'édition courante de la Collection Guillaume Budé. On trouvera d'ailleurs aisément les textes des *Confessions* dans la Patr. lat., t. 32, en se reportant au Livre, chapitre et article indiqués.

est béatifiante et seulement en tant qu'elle l'est. Le précepte fondamental du socratisme est donc en un sens le point de départ de saint Augustin; il ne l'adopte cependant qu'en lui faisant subir une transformation dont la profondeur apparaîtra mieux à mesure que se précisera le sens de la doctrine. *Nosce te ipsum*, pourquoi ce précepte? Afin que, sachant ce qu'elle est, l'âme vive en accord avec sa vraie nature, c'est-à-dire, afin qu'elle se mette à la place qui lui convient : au-dessous de Celui à qui elle doit se soumettre, au-dessus de ce qu'elle doit dominer; au-dessus du corps et au-dessous de Dieu (1).

De ceux qui tendent ainsi au bonheur par la connaissance, certains ont la prudence de le chercher dès leur jeunesse et la chance de l'atteindre tôt; d'autres le poursuivent au contraire avec passion dans de fausses voies et ne reviennent à eux-mêmes que sous le coup d'épreuves parfois tragiques; d'autres enfin, sans montrer cette prudence ni cette folie, fixent dès leur jeunesse les yeux sur le but à atteindre et, dans le temps même qu'ils errent au loin, tournent cependant les yeux vers lui; au milieu des flots, ils gardent le souvenir de la très douce patrie où ils finiront par aborder un jour. Tous, quels qu'ils soient, sont menacés d'un écueil redoutable qui garde l'entrée du port : l'orgueil et la passion de la vaine gloire. Si quelque chose mérite d'être appelé *don de Dieu* c'est assurément la vie bienheureuse; il faut donc la chercher avec modestie et demander à la recevoir. L'accepter, c'est la vraie manière de la conquérir.

Tous les hommes veulent le bonheur (2); mais en quoi le bonheur lui-même consiste-t-il? Ceux qui n'ont pas ce qu'ils désirent ne sont pas heureux, mais on ne peut pas dire heureux tous ceux qui ont ce qu'ils désirent. Cela dépend de ce qu'ils désirent, car, ainsi que le disait Cicéron dans l'*Hortensius*, « la malice de la volonté nous cause plus de mal que la fortune ne nous fait de bien ». Personne donc n'est heureux s'il n'a ce qu'il veut, mais il ne suffit pas d'avoir ce que l'on veut pour être heureux. Ce point accordé, on doit admettre d'autre part comme évident, que tout homme qui n'est pas heureux est misérable et que par conséquent celui qui n'a pas ce qu'il veut, est misérable. Le problème de la béatitude revient donc à savoir ce que l'homme doit désirer afin d'être heureux et comment il peut l'acquérir (3).

---

(1) *De Trinitate*, X, 5, 7; t. 42, col. 977; X, 9, 12; col. 980.

(2) *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4; t. 32, col. 1312. — *De Trinitate*, XIII, 20, 25; t. 42, col. 1034. — Cette formule grecque reçoit, en passant dans l'augustinisme, un sens nouveau. Le désir naturel de la béatitude est en l'homme un instinct inné, que Dieu lui confère (*De Trinitate*, XIII, 8, 11; t. 42, col. 1023) afin de le ramener par là vers lui : *De Trinitate*, XI, 6, 10; t. 42, col. 992.

(3) *De beata vita*, II, 10; t. 32, col. 964-965. — Sur la dépendance probable de ce traité par rapport à l'*Hortensius* de Cicéron, voir les remarques de P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, pages 429-432.

L'objet d'un tel désir doit satisfaire plusieurs conditions. Il doit être d'abord permanent, et indépendant du hasard et de la fortune. Rien de ce qui est caduc et périssable ne peut être possédé par nous lorsque nous le voulons et tant que nous le voulons. D'autre part, aimer ce que l'on peut perdre, c'est vivre dans une crainte perpétuelle incompatible avec le vrai bonheur. Or il n'y a que Dieu qui soit permanent et indépendant de tout le reste, car lui seul est éternel; celui qui a Dieu est donc le seul qui ait le bonheur (1) et par conséquent aussi le désir de Dieu est la seule voie, qui conduise à la béatitude. A quelles conditions peut-on le désirer?

Celui qui fait profession de ne pouvoir trouver la vérité, comme le sceptique ou l'Académicien, ne saurait avoir ni Dieu ni la béatitude. Nous savons en effet que celui qui n'a pas ce qu'il veut n'est pas heureux; or les sceptiques cherchent sans cesse la vérité; ils veulent donc la trouver; ils voudraient en obtenir la découverte; mais comme, selon leur propre doctrine, une telle découverte est impossible, les sceptiques ne sauraient jamais obtenir ce qu'ils veulent et par conséquent ils ne sont pas heureux. Si donc la sagesse implique la béatitude, et si la béatitude implique Dieu, le sceptique ne saurait posséder ni Dieu, ni la béatitude, ni la sagesse (2). Aussi, bien qu'Augustin désire la vérité en vue du bonheur, il n'a jamais conçu le bonheur comme possible à part de la vérité. La possession du vrai absolu est la condition nécessaire de la béatitude.

Parmi ceux qui pensent que la découverte du vrai n'est pas impossible, tous ne s'accordent pas pour autant sur ce que peut être la possession de la sagesse et de Dieu. Selon certains, avoir Dieu n'est autre chose que faire ce que Dieu veut; d'autres disent qu'avoir Dieu c'est bien vivre; d'autres, enfin, pensent que Dieu est en ceux que n'habite pas l'esprit impur (3). Mais à y bien regarder, ces diverses opinions reviennent finalement au même, car tout homme qui fait ce que Dieu veut, vit bien, et tout homme qui vit bien fait ce que Dieu veut. D'autre part, ne pas avoir en soi l'esprit impur, c'est vivre dans la chasteté de l'âme, qui n'est pas seulement l'absence de luxure, mais encore celle de tout autre péché; ainsi entendue, la pureté vraie consiste à suivre Dieu en toutes choses et ne s'attacher qu'à lui; c'est donc bien vivre, et ces trois définitions n'en font qu'une lorsqu'on dégage leur signification essentielle (4). Reste à savoir maintenant ce que c'est que bien vivre.

---

(1) « Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest... Deus, inquam, vobis aeternus et semper manens videtur?... Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est, » *De beata vita*, II, 11; t. 32, col. 965.

(2) *De beata vita*, II, 14; t. 32, col. 966.

(3) *De beata vita*, II, 12; t. 32, col. 965-966 et III, 17, col. 968.

(4) *De beata vita*, III, 18; t. 32, col. 968-969.

Dieu veut, sans aucun doute, que nous le cherchions, et par conséquent on ne saurait dire de celui qui cherche Dieu qu'il vit mal; pourtant, celui qui fait ce que Dieu veut en le cherchant, et qui par conséquent vit bien, ne possède pas encore Dieu, puisqu'il le cherche. Il semble donc qu'avoir Dieu ne se confonde pas exactement avec bien vivre ni avec faire ce que Dieu veut (1). Que si l'on corrigeait la formule en disant que celui qui a déjà trouvé Dieu possède la béatitude, tandis que celui qui le cherche a déjà la faveur de Dieu, mais pas encore la béatitude, on ne ferait que déplacer la difficulté. Nous avons dit en effet que qui n'est pas dans le bonheur est dans la misère. Faudrait-il donc alors, sous prétexte que celui qui cherche Dieu n'a pas la béatitude, le considérer comme malheureux? Ainsi l'homme qui a déjà la faveur de Dieu serait pourtant misérable; comment lever cette difficulté (2)?

On peut manquer de bien des choses sans perdre le bonheur, car la béatitude est un bien de l'esprit que la perte de tous les biens matériels ne saurait en rien compromettre; d'ailleurs le sage ne veut que le possible, afin de ne jamais voir ses désirs frustrés. Par contre, dans l'ordre de l'esprit et de la sagesse même, la plénitude est absolument nécessaire au bonheur. Or la plénitude est le contraire du manque et de la misère; mais elle n'est une plénitude véritable qu'à la condition d'être une plénitude juste, qui ne reste en deçà de la mesure ni ne l'excède, et qui pas conséquent se tient dans les limites d'un certain mode : *sapientia igitur plenitudo, in plenitudine autem modus* (3). Puisque la béatitude ainsi définie est une plénitude de l'esprit sans laquelle il n'est point de sagesse, cherchons quel est le rapport de la sagesse à cette plénitude.

Elle comporte d'abord, avons nous dit, une mesure. Par elle, en effet, l'esprit se libère de tout excès, évite de déborder dans le superflu ou de se restreindre au contraire dans des limites inférieures à celles de sa pleine capacité. L'excès qu'il évite, c'est la luxure, l'ambition, l'orgueil, tous les vices de ce genre, par lesquels les esprits immodérés croient pouvoir conquérir la joie. Le défaut qu'évite cette plénitude, c'est la bassesse d'âme, la cruauté, la tristesse, la cupidité et tous les vices analogues qui, en diminuant l'homme, causent sa misère (4).

---

(1) *De beata vita*, III, 19; t. 32, col. 969.

(2) *De beata vita*, III, 22; t. 32, col. 970.

(3) *De beata vita*, IV, 32; t. 32, col. 975.

(4) On voit s'ébaucher ici pour la première fois le thème fondamental de la « liberté chrétienne », qui prendra de plus en plus d'importance à l'époque de la controverse anti-pélagienne, mais qui ne constituera nullement alors une nouveauté dans le système. Il se précise déjà, au point de ne pouvoir plus y être méconnu, dans le *De libero arbitrio*, II, 13, 37 : « Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati : et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi : Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit

Celui qui découvre la sagesse, et la garde après l'avoir découverte, n'a au contraire nul excès et nul défaut à craindre; il ne dépasse jamais la mesure, il ne manque jamais de rien; c'est donc une seule et même chose que posséder la mesure, c'est-à-dire la sagesse, ou être heureux.

Mais quelle est cette sagesse? L'Écriture nous le dit. C'est la Sagesse de Dieu. L'apôtre Paul lui-même écrit en effet (1) que le Fils de Dieu n'est rien d'autre que la Sagesse de Dieu. Or le Fils de Dieu est Dieu. Nous avions donc bien raison de dire que celui qui possède Dieu, possède par là même la sagesse et par conséquent aussi la béatitude. Mais qu'est-ce encore que la Sagesse, sinon la Vérité, puisqu'il a été dit aussi « Je suis la Vérité » (2). Cette vérité, nous le savons, n'existe qu'en vertu d'une Mesure suprême, dont elle procède, et qui, étant suprême, n'a pas elle-même de mesure : si c'est en effet par la mesure suprême que la mesure suprême est mesure, elle est la Mesure en soi. Or la Mesure suprême est nécessairement une mesure vraie. De même donc que la Vérité est engendrée par la Mesure, de même aussi la Mesure se fait connaître par la Vérité. Car la Vérité n'a jamais été sans la Mesure dont elle procède, ni la Mesure sans la Vérité qu'elle engendre. Qui donc est le Fils de Dieu? Nous l'avons dit : c'est la Vérité. Et quelle est cette Mesure que rien n'engendre, sinon le Père? Celui-là seul possède donc la béatitude, qui parvient à la Mesure suprême par la Vérité. Voilà ce qu'est posséder la sagesse : saisir Dieu par la pensée, c'est-à-dire jouir de lui (3).

Il résulte de là qu'en dehors de cette possession de Dieu, il n'est pour l'homme que misère. Bien vivre, c'est précisément s'efforcer de le posséder. De la source de vérité jaillit pour ainsi dire sans cesse vers nous une sorte d'appel qui nous remémore le souvenir de Dieu, nous invite à le chercher et nous assoiffe de lui. C'est à cette vérité, c'est-à-dire en Dieu même, que nous puisons toutes nos vérités, bien que nous n'osions ni ne puissions la contempler dans son essence. Aussi longtemps donc que nous cherchons Dieu, nous ne buvons pas encore à la source même et nous ne sommes pas encore abreuvés de sa plénitude; autant dire qu'aussi longtemps aussi nous ne sommes pas encore parvenus à notre pleine mesure et que, malgré les faveurs que Dieu nous témoigne, nous ne possédons encore ni la sagesse ni la béatitude. Notre pensée ne peut être pleinement rassasiée, notre vie ne peut être vraiment appelée bienheureuse, que dans la connaissance parfaite de l'Esprit-Saint, qui conduit à la Vérité, dans la jouissance

---

vos (*Joan*, VIII, 31, 32). Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate » T. 32, col. 1261. Voir pour le complet développement de la doctrine, IIe Partie, chap. III, *La liberté chrétienne.*

(1) *I Corinth.*, I, 24.

(2) *Joan.*, XIV, 6.

(3) *De beata vita*, IV, 34; t. 32, col. 976.

de cette Vérité même, et dans l'union, grâce à la Vérité, avec la Mesure suprême dont elle procède : Esprit, Vérité, Mesure, qui ne sont qu'une seule substance et un seul Dieu (1).

Abordons par un autre côté le même problème. Il est admis que tous les hommes veulent vivre heureux et que le bonheur consiste dans la jouissance de ce qu'il y a pour nous de meilleur (2). Quel est ce meilleur ? Ce qu'il y a de meilleur pour l'homme ne peut être inférieur à l'homme, car vouloir ce qui nous est inférieur, c'est nous diminuer. On pourrait par contre dire que ce qu'il y a de meilleur pour l'homme est l'homme même, s'il n'y avait rien de supérieur à lui, dont il puisse jouir avec la certitude de ne pouvoir plus le perdre. Y a-t-il quelque chose de supérieur à l'homme ?

L'homme se compose d'un corps et d'une âme, unis ensemble de telle manière que l'âme confère la vie et le mouvement au corps qu'elle anime. L'âme est donc supérieure au corps et, de toute façon, s'il y a un souverain bien supérieur à l'homme, ce ne saurait être un simple bien du corps, mais un bien de l'âme, qui est en l'homme ce qu'il y a de plus haut (3). Or ce qui confère à l'âme sa perfection et la rend bonne, c'est la vertu. Peut-on dire que l'âme ne cherche rien de plus qu'elle-même en poursuivant la vertu ? Pour le soutenir, il faudrait s'engager dans des absurdités sans nombre. Avant d'avoir la vertu, en effet, l'âme manque de sagesse ; si donc c'est elle-même seulement qu'elle poursuit dans la vertu, elle ne recherche que sa propre folie. Ou bien donc la vertu est quelque chose d'autre que l'âme, ou bien, si l'on préfère n'appeler vertu qu'une certaine possession et qualité de l'âme sage elle-même, il faut que l'âme poursuive quelque chose d'autre que soi et d'où la vertu pourra lui venir (4). Mais ce quelque chose d'autre d'où lui viendra la sagesse ne peut être qu'un homme déjà sage, ou Dieu. Or, nous l'avons admis au début, le bien dont la possession confère la béatitude doit être tel qu'il ne puisse plus être perdu. Qui admettrait en effet que le bonheur puisse consister en un bien dont le sage pourrait être privé, non seulement sans son assentiment, mais encore contre son gré ? C'est dire qu'un tel bien ne saurait être de l'ordre humain ; ce ne peut-être

---

(1) *De beata vita*, IV, 35 ; t. 32, col. 976. — La pensée d'Augustin est arrêtée sur ce point dès ses premières œuvres : la béatitude parfaite n'est pas de ce monde. Si donc il a rétracté plus tard certaines expressions équivoques de ce même traité, on ne peut en conclure qu'il ait eu à changer d'avis quant au fond : « Et quod tempore vitae hujus in solo animo sapientis dixi habere vitam beatam (*scil.* displicet mihi)... cum perfectam cognitionem Dei, hoc est qua homini major esse non possit, in futura vita speret Apostolus, quae sola beata vita dicenda est, ubi et corpus incorruptibile atque immortale spiritui suo sine ulla molestia vel reluctatione subdetur », *Retract.*, I, 2 ; t. 32, col. 588. Cf. I, 4, 3 ; col. 590.

(2) *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 3, 4 ; t. 32, col. 1312.

(3) *Op. cit.*, I, 3, 5-6, 8 ; t. 32, col. 1312-1314.

(4) *Op. cit.*, I, 6, 9 ; t. 32, col. 1314-1315.

par conséquent que Dieu lui-même : la possession de Dieu, voilà la béatitude (1).

Pour qui dégage les éléments impliqués dans cette dialectique, il apparaît d'abord que la sagesse y consiste dans l'obtention de ce qu'Augustin nomme un *bonum beatificum*, le bien béatifique. C'est donc un certain bonheur qui en constitue le terme, et ce fait imprime une fois pour toutes à la doctrine le caractère d'eudémonisme que nous avons souligné; mais il faut savoir ce que ce caractère entraîne.

D'abord, ce serait une erreur de l'esquiver par une méthode quelconque de réduction à ce qui n'est pas lui. La contemplation de la vérité est la condition *sine qua non* de la béatitude chez saint Augustin, elle ne saurait cependant en constituer l'essence même. On a parlé quelquefois d' « intellectualisme augustinien » (2). S'il s'agit seulement de marquer la place nécessaire qui revient à l'intelligence dans la doctrine, rien de mieux; mais il y a quelque abus à désigner de ce nom un système dont l'intellection comme telle de la vérité ne constitue pas le terme. Puisqu'il s'agit finalement d'un bien à obtenir, la sagesse béatifiante ne saurait consister en une connaissance, si haute soit-elle. Voir le but, c'est l'atteindre si ce but consiste dans la simple vue d'une vérité; mais un bien n'est pas fin en tant que chose à connaître, il l'est en tant que chose à posséder. Or s'il est vrai de dire que, connaître une chose par la pensée, c'est déjà la posséder, on ne peut dire que ce soit la posséder parfaitement que de la connaître. La pensée suffit à voir, elle ne suffit pas à aimer, car l'amour est un désir et le désir n'appartient pas exclusivement à la pensée comme telle. Il y a en l'homme un désir sensible qui doit, lui aussi, se tourner vers le souverain bien en se soumettant à l'ordre de la raison et en lui permettant par là même de le mieux contempler (3). C'est donc l'âme tout entière qui doit aimer ce que la pensée seule peut contempler et c'est par l'amour ainsi éclairé de raison qu'elle atteindra

---

(1) *Op. cit.*, I, 6, 10; t. 32, col. 1315.

(2) F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris, A. Blot, 1927, p. 251.

(3) C'est en ce sens qu'Augustin interprète Platon et c'est surtout d'avoir connu cette vérité qu'il le loue, *De civitate Dei*, VIII, 8; t. 41, col. 233. — On remarquera en outre, le soin qu'il apporte à présenter la saisie de la Vérité comme une *jouissance* aussitôt qu'il est question de la vérité en tant que béatifiante et par conséquent de la béatitude : « Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et *tenetur* summum bonum ? » *De lib. arbit.*, II, 8, 26; t. 32, col. 1254. — Cf. : « Ecce tibi est ipsa veritas : *amplectere* illam si potes, et *fruere* illa, et *delectare* in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui;... et nos in *amplexu* veritatis beatos esse dubitabimus ?... et nos negabimus beatos esse, cum *irrigamur pascimurque* veritate ?... » *De lib. arbitrio*, II, 13, 35; t. 32, col. 1260. — « Imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, *eoque perfruamur*. Beatus est quippe qui fruitur summo bono ». *Op. cit.*, 36, col. 1260. Ce ne sont évidemment là que des métaphores; on ne doit pas les presser dans leur sens matériel; elles expriment cependant ce caractère de possession de la vérité comme bien, où saint Augustin voit l'élément formel de la béatitude.

finalement son but; non pas seulement connaître sa fin, mais, en un certain sens, l'être. C'est en effet le propre de l'amour, que l'objet aimé y réagit en quelque sorte sur ce qu'il aime pour le transformer à son image et se l'assimiler (1). Aimer le matériel et le périssable, c'est se matérialiser et se condamner à périr; aimer l'éternel, au contraire, c'est s'éterniser; aimer Dieu, c'est le devenir (2).

Ceci dit, il reste vrai que la joie béatifiante à laquelle Augustin nous convie est inséparable de la vérité dont elle est la saisie. La doctrine augustinienne ne peut être réduite à un « théorétisme » d'un genre quelconque, parce que la vérité même n'y est fin qu'en tant que bien, c'est-à-dire comme possédée plutôt que comme vue (3); mais ce serait une erreur non moins grave de la tirer dans le sens d'un pragmatisme quelconque, car, si la connaissance de la vérité n'est pas à elle seule formellement la fin de l'homme, elle est requise à titre de condition nécessaire pour l'obtention de cette fin (4). La définition même de la béatitude l'exige. Puisqu'elle est une joie parfaite, elle est exempte de crainte et, tout particulièrement, de celle de perdre l'objet qui la béatifie; or il n'existe qu'un seul bien dont aucune crainte ne puisse troubler la possession, c'est la vérité, précisément parce que, pour l'avoir, il suffit à celui qui la veut de la connaître. Ici, rien ne s'interpose entre l'âme et son bien. Connaître l'or et le vouloir sans l'avoir, c'est chose possible; et il en va de même pour tous les autres

---

(1) *De div. quaest. 83*; 35, 2; t. 40, col. 24. Nous ne reproduisons pas ce texte assez long et difficile à couper, mais nous invitons le lecteur à vouloir bien l'analyser, à cause de son importance.

(2) « Et quoniam id quod amatur afficiat ex se amantem necesse est, fit ut sic amatum quod aeternum est, aeternitate animum afficiat » *De div. quaest.*, 83, loc. cit. — « ... talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? terram eris. Deum diligis? quid dicam, Deus eris ». *In epist. Joh. ad Parth.*, II, 2, 14; t. 35, col. 1997. Voir aussi le curieux texte du *De Trinitate*, XI, 2, 5; t. 42, col. 988, dont s'est inspiré saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, livre VI, chap. 15.

(3) On trouvera de profondes remarques sur ce point dans le livre classique du P. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 4e édit., Paris, P. Lethielleux, s. date; surtout chap. II, p. 13-35. L'opposition qu'il établit entre l'intellectualisme grec et la pensée chrétienne gagnerait à s'exprimer avec plus de nuances, mais quant à l'essentiel, elle est certainement vraie en ce qui concerne saint Augustin, et dans la mesure où l'augustinisme coïncide avec le christianisme même. Cette mesure, est-il besoin de l'ajouter, est à notre sens trés large; mais d'abord, nous ne croyons pas qu'aucune doctrine philosophique épuise l'essence du catholicisme, non pas même celle de saint Augustin; en outre, nous croyons que l'essence du catholicisme est aussi parfaitement sauvegardée dans le thomisme, bien qu'elle l'y soit autrement.

(4) Par contre, toute connaissance qui n'est pas requise en vue de la béatitude devient, par là même, relativement indifférente. On n'est pas tenu d'en penser quelque chose d'arrêté, de prendre parti sur elle. L'eudémonisme d'Augustin peut donc s'accompagner d'un certain scepticisme à l'égard de tout problème dont notre béatitude future n'exige pas une solution définie. Par exemple, nous n'avons pas besoin de savoir d'ou vient l'âme pour atteindre la béatitude future; il suffit de savoir où elle va. Augustin tiendra donc pour possibles quatre solutions différentes de ce problème; voir plus loin, pp. 66-68.

biens matériels, mais connaître la vérité, si d'ailleurs on l'aime, c'est l'avoir en quelque sorte par définition.

Voilà pourquoi dans l'augustinisme, où la béatitude est joie, elle ne peut être qu'une joie née de la vérité (1). Voilà aussi ce qui permet de réconcilier deux aspects très divers de cette doctrine où, bien que l'amour y soit la force qui doit finalement étreindre le bien béatifiant, nous assisterons à une lutte inexpiable contre le scepticisme et le relativisme sous toutes leurs formes, car, à moins que la vérité absolue ne soit accessible à l'homme, il n'y a pas pour lui de béatitude. L'une des racines les plus profondes de la doctrine augustinienne de l'illumination sera précisément le besoin d'avoir, dès cette vie, une certitude inconditionnelle, gage de notre aptitude à la Vérité totale et béatifiante.

Telle que saint Augustin la conçoit, la béatitude est donc strictement inséparable de la connaissance, au point qu'en ce sens on peut dire qu'elle est connaissance. Et nous n'avons même pas à le dire, car Dieu lui-même l'a dit : *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum et quem misisti Jesum Christum* (*Joan.*, XVII, 3). Mais, en même temps, il apparaît que cette connaissance n'atteindrait jamais sa fin si elle n'était que connaissance, et c'est pourquoi cette première maxime se complète par une deuxième sans laquelle la nature même de la connaissance béatifique nous demeurerait impénétrable : *Diliges Dominum Deum tuum in toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente tua* (*Matt.*, XXII, 37) (2), car la fin dernière où nous conduit la sagesse est une connaissance qui permet et prépare la *fruition* de Dieu, joie en laquelle elle se consomme sans jamais parvenir à s'y consumer (3).

En formulant une telle exigence, Augustin établissait immédiatement sa doctrine sur un plan que l'on pourrait qualifier de transphilosophique. Ainsi défini, l'objet de la sagesse se trouve en effet situé d'emblée au delà de ce que les forces naturelles de l'homme, même aidées de Dieu, peuvent atteindre dans les limites de cette vie, car nous suivons Dieu ici-bas lorsque nous vivons en sages, mais, suivre Dieu, ce n'est que bien vivre, alors que pour vivre heureux il faut le

(1) Voir plus loin, II[e] Partie, Chap. I. — Cf. « Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere, nisi aeternum aliquid cognoscendo habere ? » *De div. quaest. 83*; 35, 1; t. 40, col. 24. — Sur la nécessité d'une béatitude fondée sur la connaissance : « Et ideo non amandum est, quod manenti et fruenti amori auferri potest. Cujus ergo rei amor amandus est, nisi ejus quae non potest deesse dum amatur? Id autem est, quod nihil est aliud habere quam nosse ». *De div. quaest. 83*; 35, 1; t. 40, col. 24.

(2) Les deux textes sont rapprochés à dessein par Augustin lui-même. *De div. quaest. 83*; 35, 2; t. 40, col. 24-25.

(3) « Quartum restat, ut video, ubi beata vita inveniri queat; cum id quod est hominis optimum, et amatur, et habetur. Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Neque quisquam, beatus est, qui non fruitur eo quod est hominis optimum; nec quisquam, qui eo fruitur, non est beatus ». *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4; t. 32, col. 1312. — « Beatus est qui fruitur summo bono ». *De lib. arbitrio*, II, 13, 36; t. 32, col. 1260. — Cf. *De div. quaest. 83*; 35, 1; t. 40, col. 24.

posséder : *Deus igitur restat quem, si sequimur, bene, si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus* (1). D'où ces deux conséquences importantes : la spéculation rationnelle, qui n'est dans l'augustinisme que la conduite parfaite de la vie, y jouera le rôle nécessaire, mais seulement préparatoire, d'un guide de l'âme vers la contemplation mystique, simple ébauche elle-même de la béatitude éternelle (2) et, puisque cette doctrine est orientée tout entière vers l'union de l'âme à Dieu, elle ne saurait avoir d'autre centre que Dieu (3). Cherchons donc comment l'homme se meut vers Dieu, bien suprême, d'abord dans l'ordre de la connaissance qui le lui montre comme un terme, puis dans l'ordre de la charité qui lui permettra seule de le posséder.

(1) *De moribus ecclesiae*, I, 6, 10; t. 32, col. 1315.

(2) C'est la conclusion même de l' « extase d'Ostie » : *Confess.*, IX, 10, 25; éd. Labr. t. II, p. 229, lignes 1-24. — Ce point important a été mis en lumière de manière excellente dans le travail du P. Fulbert Cayré, *La contemplation augustinienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin*, Paris, A. Blot, 1927, voir notamment l'*Introduction*, p. 1-12.

(3) Voir, dans le même sens, H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustins*, Paderborn, 1910; cité par F. Cayré, *op. cit.*, p. 248, qui soutient la même thèse d'un point de vue d'ailleurs différent. — Nous ne croyons pas que l'on puisse songer à contester une telle évidence.

CHAPITRE II

L'ITINÉRAIRE DE L'AME A DIEU

Si Dieu est l'objet même de notre béatitude, comment l'atteindre ? Du point de vue de la philosophie moderne, la preuve de l'existence de Dieu est l'une des ambitions les plus hautes de la métaphysique; nulle tâche n'est plus difficile, à tel point que certains l'estiment impossible. Aux yeux de saint Augustin et de ceux qui s'inspireront plus tard de sa pensée, prouver l'existence de Dieu semble au contraire une tâche si facile qu'il est à peine nécessaire de s'y employer. Le trait restera caractéristique de l'augustinisme, il importe donc d'y insister.

D'abord, il est clair qu'aux yeux de saint Augustin l'idée de Dieu est une connaissance universelle et naturellement inséparable de l'esprit humain. Si l'on s'efforce d'en définir le caractère, elle s'offre pourtant à nous sous un aspect en quelque sorte contradictoire, car l'homme ne peut pas l'ignorer, mais, en même temps, il ne peut pas la comprendre, de sorte que nul ne connaît Dieu tel qu'il est, et que cependant, nul ne peut ignorer son existence (1). Ainsi, dès le début, le Dieu augustinien apparaît avec son caractère distinctif de Dieu qui se fait assez évidemment connaître pour que l'univers ne puisse l'ignorer, mais qui ne se laisse pourtant connaître qu'autant qu'il faut pour que l'homme désire le posséder davantage et s'emploie à le chercher.

Irons-nous donc jusqu'à dire que personne, absolument, n'ignore l'existence de Dieu ? En réalité, si l'on presse les textes d'Augustin, ce qu'on y lit n'est pas exactement que nul homme n'ignore l'existence

---

(1) « Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi ». *In Johan. evang.*, tr. 106, c. 17, n. 4; t. 35, col. 1910. Cf. « De nullo loco judicat, qui ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare ». *Enarr. in Ps.* 74, 9; Pat. lat., t. 36, c. 952. — La formule sera perfectionnée par H. de Saint-Victor, au XII[e] siècle, et, sous sa nouvelle forme, passera chez saint Bonaventure au XIII[e] : « Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendi, ita nunquam quia esset prorsus posset ignorari ». H. DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, 3, 1. Cf. ÉT. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924, p. 122.

de Dieu, mais qu'il n'est permis à nul homme de l'ignorer. En d'autres termes, il est possible qu'en fait certains hommes ignorent Dieu, mais c'est leur faute, car Dieu leur est présent et ne demande qu'à se faire connaître d'eux. De tels hommes sont-ils nombreux, et quelle est la raison de leur ignorance?

Augustin n'était pas conduit à poser ce problème par les seules données de son expérience personnelle; l'Écriture même l'obligeait à le poser. On lit en effet, dans le Psaume XIII, v. 1, la parole célèbre : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus.* C'est donc un fait que l'homme peut en venir à ce degré d'endurcissement où il nie l'existence de Celui sans lequel il ne subsisterait pas un instant. Mais, d'abord, de tels hommes sont si rares qu'il est à peine possible d'en trouver (1). En outre, lorsqu'on cherche la raison de leur aveuglement, il apparaît aussitôt que ceux qui nient Dieu sont des cœurs corrompus. Perdus de vices, vivant d'une vie abominable, ces insensés ne nient Dieu que parce que leur dépravation les a rendus véritablement insensés (2). Non seulement, en effet, la connaissance de Dieu est naturellement présente au cœur de l'homme, mais encore il suffit à tout être raisonnable de jeter les yeux sur l'univers pour reconnaître que Dieu en est l'auteur. Vérité enseignée par saint Paul (3) et que confirmait aux yeux d'Augustin l'évidence de son expérience personnelle : jamais, au milieu des pires égarements de son intelligence et de son cœur, et alors même qu'il en ignorait la vraie nature, il n'avait perdu complètement de vue l'existence d'un Dieu providence, qui veille à l'administration des choses humaines (4). Ce n'est donc que pour un très petit nombre de cœurs complètement pervers qu'il peut être nécessaire de prouver l'existence de Dieu; en revanche, il faut avouer qu'à ceux qui ne la reconnaissent pas d'eux-mêmes, il est fort difficile de la prouver.

Autant en effet saint Augustin considère l'existence de Dieu comme évidente pour l'homme qui conserve un cœur pur, une raison droite et une foi docile aux enseignements de la révélation, autant il estime

---

(1) « Si tale hoc hominum genus est, non multos parturimus; quantum videtur occurrere cogitationibus nostris, perpauci sunt, et difficile est ut incurramus in hominem qui dicat *in corde suo, non est Deus*; tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod jubemur tolerare; vix invenitur : rarum hominum genus est qui dicant in corde suo : non est Deus ». *Enarr. in Psalm.*, 52, 2; t. 36, c. 613. « Insania ista paucorum est » *Sermo 70*, 23; t. 38, c. 441.

(2) *Enarr. in Ps. 13*; t. 36, c. 141. *Enarr. in Ps. 52, loc. cit.*, c. 613.

(3) Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum coelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus ». *In Joan evang.*, tr. 106, cap. 17, n. 4; t. 35, c. 1910. Voir aussi *Sermo 126*, II, 3; t. 38, c. 699. *Enarr. in Ps. 73*, 25; t. 36. c. 944. *Enarr. in Ps. 103*, 1; t. 37, c. 1336. Ces considérations s'inspirent de saint Paul, *Rom.*, I, 20.

(4) *Conf.*, VI, 5, 7-8; éd. P. de Labriolle, t. I, p. 124-125.

difficile de la démontrer à des cœurs endurcis et à des raisons qui prétendent se suffire. Pourtant des insensés existent, puisque le Psaume en parle; faudra-t-il donc les abandonner à leur aveuglement, ou ne convient-il pas plutôt de faire effort pour les en tirer (1)? C'est naturellement en faveur du second parti que saint Augustin se décide, mais on peut être surpris devant la preuve rationnelle de l'existence de Dieu qu'il propose à l'insensé.

Supposons un homme qui ne veuille pas croire ce que nous croyons, mais savoir si ce que nous croyons est vrai; contrairement à tout ce que l'on pourrait attendre, Augustin n'entreprend aucunement de lui démontrer l'existence de Dieu pour le convaincre, mais il tente de lui démontrer d'abord la vérité des Écritures, qui enseignent l'existence de Dieu (2). C'est seulement après avoir obtenu cet acte de foi en l'existence de Dieu que, conformément à ce que nous verrons être l'une des exigences fondamentales de sa méthode et aux enseignements de son expérience personnelle, il entreprendra de prouver à l'insensé le caractère rationnel de sa croyance (3). Aucune partie de la philosophie augustinienne n'échappe donc au *Credo ut intelligam*, pas même la preuve de l'existence de Dieu.

Faut-il conclure de là qu'Augustin fonde la certitude de l'existence de Dieu sur la foi et qu'il n'en admet par conséquent aucune démonstration proprement rationnelle? Ce serait méconnaître sa pensée et transporter le problème sur un terrain qui n'était pas le sien. En réalité, comme nous aurons de plus en plus d'occasions de nous en convaincre, saint Augustin ne se pose jamais d'une manière abstraite le problème de ce que peuvent la raison ou la nature en général. Absolument parlant, la raison est certainement capable de prouver à elle seule l'existence de Dieu, puisque cette vérité fut connue des philosophes païens, c'est-à-dire en dehors de toute révélation et de toute foi; en fait, la situation de l'homme après le péché est telle que le chemin le plus court et le plus sûr que puisse suivre la raison humaine

(1) « Illud saltem tibi certum est, Deum esse? — Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo. — Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est : *dixit insipiens in corde suo, non est Deus* (Ps. 52, 1), hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris; relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitrareris; praesertim si ille non obluctari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere? » *De lib. arb.*, II, 2, 5; t. 32, c. 1242.

(2) *Op. cit.*, col. 1242-1243.

(3) « ...neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus. Quapropter Domini praeceptis obtemperantes, quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt ». *De lib. arbitrio*, II, 2, 6; t. 32, c. 1243. La nécessité de croire à l'existence de Dieu révélée par les Écritures avant de la démontrer par la raison sera réaffirmée par saint Anselme, avec la même référence au *Ps.* XIII, 1, au début de la fameuse preuve du *Proslogion*, cap. II; Pat. lat., t. 158, col. 227.

est celui qui passe par la foi. Il faut d'autant moins hésiter à s'engager dans cette voie que, bien loin de se perdre en suivant la foi, la raison se trouve au contraire, car la foi de celui qui croit que Dieu existe n'enlève rien de leur force contraignante aux arguments rationnels dont il use pour démontrer son existence (1); elle l'aide bien plutôt à en découvrir plus clairement la rationalité; une foi inébranlable ne dispense pas la raison d'exiger des arguments évidents.

Cette volonté de n'atténuer en rien la rigueur de la raison en matière de preuve se manifeste dès le premier moment de la démonstration. Supposons en effet que l'auditeur d'Augustin se soit laissé persuader; il croit que Dieu existe, mais il veut en outre le savoir (2); la première démarche de sa raison sera de s'affirmer elle-même en prouvant qu'on peut savoir quelque chose. Avant donc d'établir la certitude de l'existence de Dieu, Augustin établit la possibilité de la certitude en général, et il le fait en s'emparant de la première de toutes les certitudes, celle que les doutes les plus extravagants des sceptiques ne sauraient ébranler : sa propre existence. Bien qu'il ne sache pas encore si Dieu existe, l'homme sait déjà que lui-même existe. Cette connaissance est de toutes la plus manifeste, parce que, pour qu'elle fût fausse, il faudrait que celui qui la possède se trompât, et que, pour se tromper, il faut être (3). En posant cette vérité première au seuil même de sa preuve. Augustin se souvient de son expérience personnelle et du temps où lui-même croyait, avec les Académiciens, que l'homme ne peut saisir aucune vérité certaine (4). Le remède contre le doute universel est cette évidence que l'on ne peut nier sans la prouver par l'acte même qui la met en doute : je suis et je sais que je suis; certitude qui défie toutes les objections des Académiciens, car comment se peut-il qu'en le croyant je me trompe, puisque, si je me trompe, je suis (5)?

Ainsi, ce que l'homme qui cherche à prouver l'existence de Dieu

---

(1) La conclusion de la preuve rationnelle de l'existence de Dieu la présente comme une connaissance très pauvre (en comparaison de ce que serait une vue de l'existence de Dieu), mais certaine : « Est enim Deus, et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus ». *De lib. arbit.*, II, 15, 39; t. 32, c. 1262.

(2) « *Evod.* — Quanquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint... — *August.* Illud saltem tibi certum est, Deum esse. — *Evod.* Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo ». *De lib. arbit.*, II, 1, 5; t. 32, c. 1242. — « Quantum memini, trium illarum questionum... nunc prima versatur, id est, quomodo manifestum fieri possit, quamvis tenacissime firmissimeque credendum sit, Deum esse ». *Op. cit.*, II, 5, 11; c. 1246.

(3) « Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses ? » *De lib. arbit.*, II, 3, 7; t. 32, c. 1243.

(4) *Conf.*, V, 10, 19; éd. Labr., t. I, p. 108.

(5) Voir plus loin, Première Partie, chap. II.

appréhende d'abord, c'est sa propre existence. Mais il ne se saisit pas seulement comme étant, il se sait vivant; et comme, pour savoir que l'on est et que l'on vit, il faut connaître, ce sont en réalité trois termes et non pas un seul, que nous saisissons avec évidence dès le début de notre recherche. De ces trois termes, quel est le plus élevé? Deux choses quelconques étant données, on peut considérer comme supérieure celle qu'il suffit de poser pour poser l'autre, et comme l'inférieure celle qu'il ne suffit pas de poser pour que l'autre soit nécessairement. Appliquons ce principe aux trois termes que nous venons d'appréhender : l'être, la vie, la connaissance. On peut être sans vivre et sans connaître, comme une pierre; on ne peut vivre sans être, mais on peut vivre sans connaître, comme une plante; on ne peut connaître ni sans vivre, ni sans être, comme un animal ou un homme. Ainsi puisque la connaissance implique la vie et l'être, au lieu que ni l'être ni la vie n'impliquent la connaissance, on doit admettre que, de ces trois termes, c'est la connaissance qui est le plus élevé (1).

Établissons-nous sur ce sommet, qui n'est d'ailleurs qu'un sommet provisoire. Qu'est-ce que la connaissance? Connaître, c'est d'abord sentir, c'est-à-dire percevoir par les sens les qualités des choses. Or cette connaissance sensible elle-même n'est pas une, car il y a des qualités dont la perception appartient en propre à certains sens, au lieu que d'autres peuvent être perçues par plusieurs sens différents. Le sensible propre de la vue est la couleur; celui de l'odorat est l'odeur; celui du goût, la saveur; celui du toucher est l'ensemble des qualités tactiles telles que le dur et le mou, le poli et le rugueux, et ainsi de suite. Par contre, des qualités telles que la grandeur, la petitesse, la rondeur et d'autres du même genre peuvent aussi bien être perçues par la vue que par le toucher; ce ne sont donc pas des sensibles propres, mais des sensibles communs (2). Or, d'une part, ce n'est évidemment pas au moyen d'un quelconque de nos sens propres, ni même par tous les sens propres ensemble, que nous pouvons discerner ce que certains sensibles ont entre eux de commun. D'autre part, bien qu'elles n'aient pas de raison, les bêtes elles-mêmes sont capables d'éprouver des impressions intérieures de désir ou de répugnance à la vue de certains objets. Il doit donc y avoir, chez les animaux et chez l'homme, un sens interne supérieur aux sens externes, quoique inférieur à la raison, auquel toutes les sensations extérieures sont rapportées; c'est lui qui discerne les sensibles communs chez l'homme,

---

(1) *De lib. arbit.*, II, 3, 7; t. 32, c. 1243-1244. — Ces degrés d'être ne sont que des degrés divers de participation à la ressemblance divine; voir *De div. quaest. 83*, qu. 51, 1-2; t. 40, c. 32 et IIIe Partie, chap. III.

(2) « Intelligis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient et quaedam quosdam habere communia ». *De lib. arb.*, II, 3, 8; t. 32, c. 1244. Les expressions de *sensibles propres* et *sensibles communs* dont nous usons n'appartiennent pas à saint Augustin, mais on voit qu'elles étaient suggérées par son texte.

et qui chez les animaux perçoit ce que les objets ont pour eux d'utile ou de nuisible; mais ce sens interne doit à son tour être dépassé (1).

Savoir de science certaine, en effet, c'est connaître par la raison; les sens ne sauraient donc s'élever à la science et, de fait, si c'est par la vue que nous percevons les couleurs et par l'ouïe que nous percevons les sons, ce n'est ni par la vue, ni par l'ouïe, ni même par ce sens intérieur commun à l'homme et aux bêtes, que nous savons que les sons ne sont pas perçus par la vue, ni les couleurs par l'ouïe. Rien de plus évident, car l'œil voit, mais puisque ce n'est même pas lui qui sait qu'il voit, à plus forte raison ne peut-il savoir que ce n'est pas lui qui entend. Ainsi la connaissance qui se superposait à l'être et à la vie comme un troisième terme, se décompose à son tour en trois termes hiérarchisés : sens extérieur, sens intérieur, raison (2).

Bien que la nouvelle série formée par ces trois termes rappelle en quelque manière celle que constituaient l'être, la vie et la connaissance, elle a son principe propre de hiérarchisation. L'objet du sens extérieur est la matière corporelle, qui est seulement; le sens extérieur qui la perçoit n'est pas seulement, il vit, et c'est pourquoi le sens extérieur est supérieur à son objet. Quant à savoir pourquoi le sens intérieur est supérieur au sens extérieur, la question est plus difficile à résoudre. Certes, nous voyons bien qu'il l'implique dans l'ordre de l'être, mais nous aimerions être sûrs qu'il le domine dans l'ordre du connaître. On répondra peut-être que le sens intérieur connaît le sens extérieur sans être connu par lui; mais on ne saurait poser en principe que le sujet connaissant soit supérieur à l'objet connu, car l'homme connaît la sagesse et cependant elle lui est supérieure (3). La véritable réponse, c'est que le sens intérieur dirige et juge le sens extérieur. C'est lui qui avertit la vue de regarder un objet ou de s'en détourner; lui encore qui commande à l'ouïe d'être plus attentive et juge de la douceur ou de la rudesse des discours; or il n'est pas douteux que ce qui juge ne soit supérieur à ce qu'il juge, et la supériorité du sens interne sur les sens externes ne saurait donc être contestée (4).

On peut appliquer aux rapports du sens intérieur et de la raison la même règle : *Nulli autem dubium est eum qui judicat, eo de quo judicat esse meliorem*; car la raison n'implique pas seulement le sens intérieur, elle le juge. C'est elle qui, alors que nous poursuivions l'analyse précédente, a discerné les sens externes du sens interne, elle qui les a définis, classés, hiérarchisés, toutes opérations qui lui eussent été impossibles si elle ne les avait jugés. La question qui se

(1) *De lib. arb.*, II, 3, 8 et 9; t. 32, c. 1244-1246.
(2) *Op. cit.*, 10; c. 1246.
(3) *Op. cit.*, 12; c. 1247.
(4) *Ibid.*, c. 1247.

pose n'est donc pas de savoir si la raison est ou n'est pas supérieure aux sens; elle n'est même pas de savoir s'il y a en l'homme quelque chose de supérieur à la raison, car il n'y a manifestement rien de tel (1); elle est bien plutôt de savoir s'il existe quelque chose de supérieur à la raison.

La portée d'une pareille question est évidente car, puisqu'il n'y a rien en l'homme qui soit au-dessus de la raison, transcender la raison, c'est transcender l'homme, et par conséquent, à ce qu'il peut du moins légitimement sembler au premier abord, c'est atteindre Dieu. Saint Augustin a cependant aperçu, avec une profondeur métaphysique remarquable, que découvrir une réalité supérieure à l'homme n'était pas nécessairement découvrir Dieu. Toute notre recherche, en effet, tend vers un être nécessaire, immuable, éternel, tel qu'il n'en existe pas de plus grand et qui par conséquent soit Dieu. Il ne suffit donc pas de dépasser l'homme pour atteindre un tel être, mais il faut dépasser en l'homme quelque chose de tel que ce qui se trouve au delà ne puisse être que Dieu (2). Or une seule voie possible s'ouvre devant une recherche ainsi engagée : celle qui passe par la vérité.

Élevés progressivement de l'appréhension de l'être à celle de la connaissance, puis de celle de la connaissance à celle de la raison, cherchons maintenant s'il n'y a pas dans la raison même un point d'appui qui lui permette de se dépasser à son tour et d'atteindre Dieu. Parmi les connaissances rationnelles, certaines présentent le caractère remarquable d'être des vérités. Une vérité est toujours une proposition nécessaire et par là même immuable. Si je dis que $7 + 3 = 10$, je ne dis pas que la somme de ces deux nombres ait été ou doive être égale à dix, mais qu'elle ne peut pas ne pas l'être et que par conséquent il est éternellement vrai que leur somme soit égale à dix (3). Nécessité, immutabilité, éternité, tels sont donc les caractères distinctifs de

---

(1) « Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius ? — Nihil omnino melius video ». *Ibid.*, 13; c.1248.

(2) « *Aug.*— Quod si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabis ne illud quidquid est, Deum dicere ? *Evod.* — Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. *Aug.* — Ita plane... sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere ? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis; et ipsam vitam qua corpus animatur per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento,... sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur. *Evod.* — Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit. *Aug.* — Bene habet : nam mihi satis erit ostendere esse aliquid hujusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes ». *De lib. arbit.*, II, 6, 14; t. 32, c. 1248.

(3) *De lib. arbit.*, II, 8, 21; t. 32, c. 1252.

toute vérité. Ajoutons que ces caractères n'appartiennent pas moins aux vérités morales qu'aux vérités spéculatives. Si je dis, par exemple, que la sagesse est une vérité telle que celui qui la connaît possède par là même « le Souverain Bien », j'affirme une proposition aussi nécessaire que n'importe quelle vérité mathématique. Les hommes peuvent ne pas s'accorder sur la nature de cette connaissance béatifiante qu'est la sagesse, mais tous s'accordent à voir dans la sagesse une connaissance qui confère la béatitude. Qu'il s'agisse donc de l'ordre théorique ou de l'ordre pratique, du nombre ou de la sagesse, les vérités sont des connaissances nécessaires, immuables et communes à tous les esprits qui les contemplent simultanément (1). D'où la vérité tient elle ces caractères ?

La réponse en apparence la plus évidente est que la vérité vient des choses et que nos sens l'y découvrent. Mais peut-on attendre des sens aucune vérité ? Leurs objets sont en voie de continuel écoulement; or ce qui n'a pas soi-même de stabilité ne saurait prêter matière à cette connaissance immuable qu'on nomme *science* (2); ce n'est donc pas des objets sensibles que l'on peut attendre la vérité. Il est d'ailleurs évident que nous ne l'en tirons pas, alors même que nous faisons appel aux sens pour la manifester. Dans le cas des vérités arithmétiques, par exemple, on pourrait soutenir à la rigueur que nous avons tiré des choses sensibles notre idée des nombres, mais nul ne prétendra que nous en puissions tirer leurs lois de composition. Au fond, nous n'en tirons même pas les idées des nombres eux-mêmes. Tout nombre, en effet, n'est qu'une somme d'unités ou, si l'on préfère, il n'est que l'unité prise un certain nombre de fois. Mais cette unité elle-même, comment les choses sensibles nous en auraient-elles donné l'idée, puisqu'elles-mêmes ne la possèdent pas. En effet, il n'y a pas de corps, si petit soit-il, qui ne soit décomposable en une innombrable multitude de parties; or, pour savoir que tout corps donné est multiple, il faut qu'avant de le percevoir j'aie déjà l'idée de l'unité. Ce ne sont donc ni les corps ni les sens qui peuvent me donner une telle idée (3); on ne peut chercher au-dessous de la raison l'origine des vérités qu'appréhende la raison.

---

(1) « Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti; tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis ». *De lib. arb.*, II, 10, 29; t. 32, c. 1257.

(2) « Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur;... Quod autem non manet, percipi non potest : illud enim percipitur quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis ». *De diversis quaest. 83*, qu. IX; t. 40; c. 13.

(3) *De lib. arbit.*, II, 8, 22; t. 32, c. 1252-1253.

Si la pensée ne trouve pas la vérité dans les corps, peut-être la tire-t-elle d'elle-même, de sorte que, sans provenir d'une réalité inférieure à la pensée, la vérité dépendrait cependant d'elle comme l'effet dépend de sa cause. Mais, d'abord, il est clair que la vérité n'est pas l'effet de la raison individuelle, puisqu'elle est commune à toutes les raisons. On peut la considérer comme une sorte de lumière, qui n'est ni nôtre, ni vôtre, ni celle d'aucun homme en particulier, mais à la fois secrète et publique, possédée par chacun et pourtant la même chez tous ceux qui perçoivent au même moment les mêmes immuables vérités (1).

Supérieure à toute raison individuelle, la vérité n'est en outre pas inférieure à la raison en général. En effet, si la vérité était inférieure à la raison, nous la jugerions au lieu de juger par elle. L'attitude de la pensée serait la même à l'égard de la vérité qu'à l'égard des corps qu'elle juge. Nous disons : cet objet n'est pas aussi parfaitement blanc ni aussi parfaitement rond qu'il devrait l'être, mais nous ne disons pas : sept et trois doivent faire dix, ou encore : l'éternel devrait être supérieur au temporel. Nous jugeons les choses sensibles; quand aux vérités intelligibles, nous ne les jugeons pas, nous les trouvons, et c'est par elles que nous jugeons de tout le reste. En aucun sens, par conséquent, la vérité n'est inférieure à la raison. Lui serait-elle égale ?

Lorsque nous percevons les corps et parlons de leurs qualités, nos pensées, disions-nous, se comportent à leur égard comme le supérieur à l'égard de l'inférieur : elles les jugent. Dans le domaine entier des choses sensibles, l'esprit de chacun de nous agit donc en magistrat. On pourrait ajouter qu'il se comporte de la même manière à l'égard de soi-même ou des autres esprits, car nous disons d'un homme qu'il est moins habile, ou moins doux, ou moins ardent qu'il ne devrait. Mais si l'on cherche comment la pensée se comporte à l'égard des règles mêmes au nom desquelles elle juge les corps et les esprits, il apparaît immédiatement qu'elle ne les juge pas, mais qu'elle se règle sur elles et s'y soumet. Puisque, lorsque l'homme dit que l'éternel est supérieur au temporel, ou que sept et trois font dix, il n'entend pas signifier par là qu'il doive en être ainsi, mais qu'il en est ainsi, il ne se pose pas en critique qui corrige, mais en inventeur qui se réjouit d'une découverte (2). Bien plus, ce qu'il découvre dépend si peu de lui, qu'il se sent inférieur de beaucoup à la vérité

(1) *De lib. arbit.*, II, 9-10, 27-29; t. 32, col. 1255-1257. II, 12, 33-34, col. 1259. II, 13, 35; col. 1260. II, 15, 38; col. 1261.

(2) « Et judicamus haec (*scil.* corpora) secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis judicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor ». *De lib. arbit.*, II, 12, 34; t. 32, c. 1259.

par lui trouvée, car ce qui est vrai est éternellement vrai et subsiste dans une perpétuelle immutabilité, au lieu que la pensée qui saisit la vérité ne s'en empare que pour un temps et d'une manière provisoire.

La vérité est donc indépendante de l'esprit qu'elle règle et transcendante à son égard (1). Mais il apparaît du même coup qu'en découvrant ainsi la transcendance de la vérité, c'est l'existence de Dieu que la pensée découvre, puisque ce qu'elle aperçoit au-dessus de l'homme, c'est de l'éternel, de l'immuable et du nécessaire, c'est-à-dire une réalité qui possède tous les attributs de Dieu lui-même (2). Non pas, sans doute, qu'en voyant la vérité dans sa propre pensée, l'âme voie l'essence même de Dieu. Elle n'atteint pas alors le terme dont la possession lui conférerait la béatitude, mais elle voit du moins quel terme il lui reste à atteindre pour jouir de cette béatitude et entrer dans son repos (3). Parfois, il est vrai, Augustin formule sans la nuancer ainsi la conclusion de sa preuve; il affirme simplement qu'en voyant la vérité, la pensée voit une loi qui lui est supérieure et une nature immuable qui est Dieu : Vie première, Essence première, Sagesse première (4). Ce n'est pas ici le lieu de mettre au point le sens de pareilles expressions; toutefois il est clair dès à présent que, pour

---

(1) « Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa, in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam judicamus, cum de illa nullo modo judicare possimus ? Dicimus enim minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior, nec aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior ». *De lib. arbit.*, II. 12, 34; t. 32, c. 1259-1260. Cf. le texte classique, II, 14, 38; t. 32, c. 1261-1262.

(2) « Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est : si autem non est : jam ipsa veritas Deus est ». *De libero arbitrio*, II, 15, 39; t. 32, col. 1262. — Augustin renvoie sur ce point à Plotin : « Dicit ergo ille magnus Platonicus, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in coelestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est ». *De civit. Dei*, X, 2, t. 41, col. 279-280. Cf. PLOTIN, *Enn.*, II, 3, 18, éd. É. Bréhier, p. 44-45.

(3) « Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas : amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino... » *De lib. arbit.*, II, 13, 35; t. 32, c. 1260. Cf. *Op. cit.*, 37, c. 1261 et 15, 39, c. 1262.

(4) « Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia ». *De vera religione*, XXX, 56-XXXI, 57; t. 34, c. 146-147. — Les chapitres XXIX, 52 — XXXI, 58, t. 34, c. 145-148, contiennent une des preuves les plus complètes de l'existence de Dieu que saint Augustin ait laissées.

rester fidèle à l'esprit même de la preuve, on doit distinguer entre la Vérité et les vérités. Ce que nous atteignons, en atteignant ces vérités, c'est un contenu de notre raison qui ne peut s'expliquer du point de vue de la raison et qui nous oblige par conséquent à la transcender pour affirmer l'existence de la lumière qui l'éclaire : la Vérité subsistante, éternelle et immuable qui est Dieu. Tout ce que peut en cela notre pensée, c'est s'élever d'objets en objets jusqu'à la vérité comme à son terme, bien différente de cette Vérité même qui, elle, ne se cherche pas, parce que ce que la pensée humaine qui raisonne cherche, elle l'est (1).

Tel est, dans ce qu'il a d'essentiel, l'itinéraire suivi par l'âme augustinienne en quête de Dieu. Cette méthode laisse incontestablement une certaine impression de lenteur et de sinuosité, mais les nombreux intermédiaires qu'elle interpose entre son point de départ et son point d'arrivée ne sont pas indispensables à l'esprit qui s'en est une fois rendu maître. Le point critique de la démonstration est évidemment le dernier, où Dieu se trouve posé comme la seule raison suffisante de la vérité présente à la pensée. Toute vérité, quelle qu'elle soit, pourrait donc servir de point de départ à la preuve et, plus que toute autre, la première de toutes qui est que je suis. Puisque en effet le doute, et l'erreur même, nous sont apparus comme attestant l'existence de la pensée qui doute, ils peuvent attester non moins évidemment et immédiatement l'existence de Dieu. Je doute et je sais que je doute; donc je connais certainement au moins une vérité, puisque je ne puis douter que je doute; et si j'en suis certain, pourquoi le suis-je, sinon parce qu'il existe une première vérité, qui illumine tout homme venant en ce monde (2)? Si je doute, je suis; si donc il est vrai que je doute, Dieu est; l'évidence de l'existence de la pensée implique l'évidence de l'existence de Dieu.

Pour dégager complètement le sens de la preuve, il convient d'attendre que le problème de l'illumination augustinienne ait été lui-même éclairci. Peut-être cependant ne sera-t-il pas inutile d'écarter immédiatement certaines difficultés qui risquent d'en obscurcir la signification véritable.

---

(1) « Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem, cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit... Confitere te non esse quod ipsa est; siquidem se ipsa non quaerit; tu autem ad ipsam quaerendo venisti... » *De vera religione*, XXXIX, 72; t. 34, c. 154.

(2) « Aut si non cernis quae dico, et an vera sint dubitas, cerne saltem utrum te de iis dubitare non dubites; et si certum est te esse dubitantem, quaere unde sit certum : non illic tibi, non omnino solis hujus lumen occurret, sed lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » *De vera relig.*, XXXIX, 73; t. 34, c. 154.

Il est d'abord évident par ce qui précède, que l'on ne saurait distinguer chez saint Augustin le problème de l'existence de Dieu du problème de la connaissance; c'est une seule et même question de savoir comment nous concevons la vérité et de connaître l'existence de la Vérité, aussi la preuve s'accomplit-elle tout entière à l'intérieur de la pensée, sans que la considération de l'ordre sensible doive obligatoirement intervenir. Ce ne serait pourtant pas caractériser exactement cette preuve de dire qu'elle exclut la considération de l'ordre sensible. Ce qui est vrai, c'est que bien qu'elle ne l'exige pas, elle peut à sa manière lui faire place s'il en est besoin. Un texte célèbre de saint Paul (*Rom.*, I, 20) enseigne que l'on peut s'élever à la connaissance des propriétés invisibles de Dieu en partant de la considération de l'univers créé. Comme tout le monde Augustin connait ce texte et il s'en est souvent inspiré. Cependant, même alors qu'il s'en inspire, l'interprétation qu'il en donne demeure typiquement augustinienne. Pour lui, les *invisibilia Dei* sont les Idées de Dieu, de sorte que connaître Dieu à partir du sensible, c'est remonter des choses à leurs Idées (1); or nous venons de voir que le chemin qui va des corps à la vérité divine passe par la pensée; alors même qu'elle part du monde extérieur, l'itinéraire normal d'une preuve augustinienne va donc du monde à l'âme et de l'âme à Dieu.

Certains historiens ont pourtant soutenu que saint Augustin avait entièrement développé des preuves de l'existence de Dieu fondées sur l'application du principe de causalité au monde sensible et, notamment, la preuve connue au moyen âge sous le nom de preuve *a contingentia mundi*. Sans doute, Augustin a souvent et expressément insisté sur le fait que la mutabilité même du monde des corps atteste sa contingence et sa dépendance à l'égard d'un être nécessaire qui est Dieu. On ne peut donc nier que sa doctrine contienne tous les éléments nécessaires d'une preuve de ce genre et par conséquent que cette preuve ne soit compatible avec l'augustinisme le plus authentique (2).

---

(1) *De spiritu et littera*, XII, 19; t. 44, col. 211-212. — Cf. le texte suivant qui marque bien comment la parole de saint Paul trouve son interprétation augustinienne : « Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit, et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere (*Rom.*, I, 20) ». *De Gen. ad litt.*, IV, 32, 49; t. 34, col. 316-317.

(2) Nous songeons particulièrement ici à *De lib. arbit.*, II, 17, 45; t. 32, col. 1265; *De nat. boni*, 19; t. 42, col. 557, et surtout *De immortalitate animae*, VIII, 14; t. 32, c. 1028. Il serait donc inexact de dire, avec Von HERTLING (*Augustin*, p. 43), que saint Augustin ignore la preuve de Dieu comme cause du monde extérieur, mais on peut dire que sous sa forme spécifiquement augustinienne, la preuve remonte vers Dieu comme cause de la vérité de la pensée plutôt que comme cause de la vérité des choses (Voir note précédente). — Sur la place du principe de causalité dans les preuves augustiniennes, voir MONDADON, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1913, p. 155 et J. HESSEN (*Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*,

Bien plus, il s'exprime parfois de manière telle que la simple vue de l'ordre du monde semble équivaloir pour lui à une preuve immédiate de l'existence de Dieu. Comment concilier ces deux méthodes ? On doit observer d'abord que jamais saint Augustin lui-même n'a présenté des considérations métaphysiques ou des élévations pieuses de ce genre comme des preuves proprement dites de l'existence de Dieu. Toutes celles qu'il a complètement développées passent par la pensée ou en partent (1). Et la raison en est claire. Interrogées par nous sur leur nature et leur origine, les choses sensibles répondent, en effet, par le spectacle de leur mutabilité même : ce n'est pas nous qui nous sommes faites; il faut donc les transcender pour atteindre leur cause; or leur cause ne peut être atteinte en tant que cause de ce qu'elles ont de changeant et contingent, qui est du non être, mais en tant que cause de ce qu'elles ont de stable, qui est de l'être. Ce qu'elles ont de stable, c'est le nombre, l'ordre et la mesure; or, au-dessus de leur nombre se trouve celui de notre pensée qui les connaît (2); transcendons ce nombre lui-même, nous atteignons celui de la Vérité qui est Dieu.

---

p. 47-51), qui discute les opinions de von Hertling et de M. Baumgartner. — Sur la preuve de Dieu par la contingence du monde chez Augustin, voir le travail de Carl van Endert, cité dans la Bibliographie; de J. HESSEN, *Phil. Jahrbuch*, XXXVII, 12 (1924), p. 186; du même, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1931, pp. 123-199; de Ch. BOYER, S. J., *La preuve de Dieu augustinienne*, dans *Études sur saint Augustin* (Arch. de Phil., VII, 2, 1930), pp. 105-141.

(1) Voir la juste remarque de Cl. BAEUMKER, *Witelo* (Beiträge, III, 12, 1908), p. 288, note 4. C'est d'ailleurs là le lien intime qui rattache la doctrine d'Augustin à celle de Plotin, dont il a lu le traité *Sur les trois substances principales* (*Enn.* V, 1, surtout chap. 1-7; cité dans *De Civit. Dei*, X, 23; t. 41, col. 300; et 24, c. 301-302). Ce traité de Plotin est, lui aussi, un itinéraire de l'âme à Dieu par le dedans, que saint Augustin a su refaire en chrétien, mais dont il n'a altéré en rien le platonisme essentiel. La technique de Plotin reste celle d'Augustin.

(2) L'ordre d'une preuve augustinienne qui part du sensible apparaît clairement dans le texte important de l'*Enarr. in Ps.* 41, 6-8 : t. 36, col. 467-469. On se reportera avec profit à ce texte dont, à cause de sa longueur, nous ne faisons que rapprocher les articulations maîtresses : « Verumtamen audiendo quotidie *ubi est Deus tuus*? quaesivi etiam ego ipse Deum meum, ut si possem, non tantum crederem, sed aliquid et viderem : video enim quae fecerit Deus meus, non autem video ipsum Deum meum qui fecit haec... Considerabo terram : facta est terra... Magna miracula sunt seminum et gignentium....; coelum suspicio...; haec miror, haec laudo, sed eum qui fecit haec, sitio. Redeo ad meipsum...; invenio me habere corpus et animam... discerno animam melius esse aliquid quam corpus... Oculi membra sunt carnis, fenestrae sunt mentis,... Deus meus qui fecit haec, quae oculis video, non istis oculis est inquirendus. Aliquid etiam per seipsum animus ipse conspiciat... Dicatur ergo mihi, quem colorem habeat sapientia... Est prorsus (animus); seipsum enim per seipsum videt, et animus ipse, ut norit se videt se... Sed numquid aliquid tale Deus ipsius est, qualis est animus ? Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest... Aliquam quaerit incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus : deficit, proficit...: Ista mutabilitas non cadit in Deum... Aliquid super animam esse sentio Deum meum... Ibi enim domus Dei mei, super animam meam :... » On notera que c'est là une interprétation augustinienne du texte de Paul, *Rom.*, I, 20; c'est ce qu'Augustin lui-même appelle à deux reprises (col. 467 et 469) : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicere*.

Dès qu'elle se développe, la pensée augustinienne retrouve la route du *De libero arbitrio* et du *De vera religione*, celle qui va de l'extérieur à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur (1).

On peut alors se demander pourquoi cette dualité d'attitude ? S'il n'y a qu'un itinéraire de l'âme vers Dieu, pourquoi sembler en admettre deux ? C'est que saint Augustin ne procède pas selon une dialectique abstraite, mais selon une dialectique qui n'est que le mouvement concret de sa pensée même (2). En fait, sa démonstration de l'existence de Dieu est une longue méditation dont chaque étape doit être franchie selon l'ordre et en son temps si la pensée veut parvenir au but; mais une fois que le but se trouve atteint, la pensée n'est pas obligée de s'y tenir. Revenant alors en arrière, s'attardant à chacune des étapes qu'elle a franchies, elle constate que, de chacune d'elles, on aurait pu déjà découvrir le but et qu'on l'en découvre lorsqu'on les retraverse après l'avoir une fois atteint. C'est alors que la preuve semble se morceler en fragments dont chacun peut donner l'illusion d'être une preuve autonome, bien qu'il ne soit pleinement justifiable qu'à la condition d'être remis à sa place dans le tout dont il fait partie.

Lorsqu'on l'envisage sous cet aspect, il devient aisé de concevoir comment cette méthode augustinienne pour atteindre Dieu par la pensée a cependant engendré au moyen âge une mystique symbolique du monde sensible. C'est qu'en effet il y a place dans l'augustinisme pour une sorte d'évidence sensible de l'existence de Dieu. Le monde proclame son auteur et nous ramène sans cesse à lui, parce que la sagesse divine a laissé sa marque sur toutes choses et qu'il suffit de les considérer pour être reconduit des choses à l'âme et de l'âme à Dieu (3). Pour la réflexion philosophique, le chemin passe par l'âme,

---

(1) Augustin dit exactement : « de l'extérieur à l'intérieur et de l'inférieur au supérieur », mais c'est bien de ce qu'il y a d'inférieur dans l'intérieur à ce qu'il y a de supérieur que sa méthode nous élève : « Nihil invenimus amplius in homine quam carnem et animam : totus homo hoc est, spiritus et caro. An forte ipsa anima sibi dicit (*scil.* quando dicit : *lauda, anima mea, Dominum*), et sibi quodam modo imperat, et se exhortatur atque excitat ? Quibusdam enim perturbationibus ex quadam sui parte fluitabat; ex quadam vero parte, quam vocat mentem rationalem, illam qua cogitat sapientiam, inhaerens Domino jam et suspirans in illum, animadvertit quasdam suas inferiores partes perturbari motibus saecularibus, et cupiditate quadam terrenorum desideriorum ire in exteriora, relinquere interiorem Deum : revocat se ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora ». *Ennar. in Ps. 145*, 5; t. 37, col. 1887. Cf. la formule d'une admirable densité qui conclut ce développement : « Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctoris sui ». (*Ibid*). Cf. *De Trinitate*, XIV, 3, 5; t. 42, col. 1039.

(2) La dialectique pratiquée par Augustin est celle même de Plotin, selon qui la méthode, ou l'art qui nous font découvrir ce Bien sont en même temps une ascension vers lui (PLOTIN, *Enn.* I, 3, 1; éd. É. Bréhier, t. I, p. 62, lignes 4-5). Sur la différence entre cette notion de la dialectique et celle d'Aristote, voir M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée, 1935, ch. IV, particulièrement pp. 229-232. Ces pages sont excellentes et valent pour Augustin comme pour Plotin.

(3) « Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit,

puisqu'il est évident que les nombres des choses n'existent pour nous que comme nombres connus; pour une âme pieuse ou pour une pensée qui brûle les étapes parce que le parcours lui en est déjà familier, l'univers d'Augustin s'offre déjà aux yeux tel que le verront après lui les Victorins et saint Bonaventure (1) : un clair miroir où la pensée voit en toutes choses le reflet de Dieu. Ajoutons à cela qu'elle ne peut pas seulement l'y contempler mais que, en un certain sens, elle le doit, car il est bien vrai que le terme surnaturel de cette contemplation de Dieu dans les choses naturelles est la vue directe de Dieu dans sa lumière, mais aussi longtemps que l'âme pérégrine loin de lui, elle ne peut le joindre qu'en de courts instants, dans une vision fulgurante où l'âme, qui s'unit à Dieu *in ictu trepidantis aspectus* (2), risque de s'aveugler. Qu'elle redescende donc alors de Dieu lui-même vers les choses et qu'elle se repose la vue en jouissant dans ses reflets de la lumière qu'elle n'a plus la force de contempler (3), jusqu'à ce qu'un nouveau désir et de nouvelles grâces l'élèvent une fois encore jusqu'à lui.

Il est donc vrai de dire que l'ordre du monde, sa beauté, son mouvement et la contingence qu'ils impliquent font partie de la preuve augustinienne de Dieu (4); mais supposons maintenant qu'au

---

loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius ». *De lib. arbit.*, II, 16, 41; t. 32, c. 1263.

(1) Les choses sont des *nutus* : « Vae qui derelinquunt te ducem, et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia! non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis, et nutus tui sunt omne creaturarum decus... » *De lib. arbit.*, II, 16, 43; t. 32, c. 1264. — On a parlé, à propos des textes de ce genre, d'une forme abrégée et poétique de la preuve augustinienne de l'existence de Dieu (G. GRUNWALD, *op. cit.*, p. 8). Peut-être vaudrait-il mieux dire que ces élévations à Dieu contemplé dans la nature appartiennent à un moment de la pensée augustinienne qui n'est plus celui de la preuve proprement dite. Ayant trouvé Dieu, la pensée le contemple dans les choses qu'il a faites; c'est donc qualifier improprement de pareils textes que d'en dire : « In dieser einfachsten Art der Argumentation... » (*Ibid.*), car ils supposent la démonstration de Dieu déjà faite et même, conformément à la méthode, la foi en son existence déjà acquise. Voir plus haut. p. 13, note 3.

(2) Cette formule mystique de la preuve est apparente dans l'admirable récit des *Confessions*, IX, 10, 23-26; éd. Labr., t. II, p. 227-230. On notera que, même ici, la preuve part du monde sensible pour s'élever à Dieu par degrés : *loc. cit.*, 25, p. 229.

(3) « Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; jam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit et de ipso secretario veritatis : quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas ». *De lib. arbit.*, II, 16, 42; t. 32, c. 1264.

(4) En ce sens, la preuve complète est l'ensemble du mouvement dialectique total, qui comprend : 1° doute sceptique initial; 2° réfutation du doute par le *Cogito*; 3° découverte du monde extérieur dans la connaissance sensible et dépassement de

lieu d'isoler provisoirement cette étape de notre itinéraire nous isolions la suivante; au lieu de passer par le monde sensible, la preuve de Dieu s'en passe et, sans exclure ce dont elle se détourne, elle devient une démonstration qui se fonde sur la pensée pure. Plus abstraite et plus technique, cette méthode est celle du métaphysicien; plus spiritualisée, elle est aussi celle du mystique qui, par delà la preuve, tend vers l'union. C'est pourquoi, de même qu'elle prépare sous son premier aspect le symbolisme médiéval du monde sensible, envisagée sous ce deuxième aspect, elle ouvre la voie aux spéculations métaphysiques d'un saint Anselme, qui cherchent à découvrir l'existence de Dieu dans l'idée même que nous avons de lui. Non qu'il ait développé cette preuve, mais saint Augustin n'en avait pas moins certainement engagé la recherche dans une direction qui conduisait normalement à la preuve du *Proslogion*.

D'abord, il importe de noter que les preuves augustiniennes de l'existence de Dieu se développent toutes sur le plan de l'essence, beaucoup plutôt que sur celui de l'existence proprement dite. Elles partent en effet, non pas de la constatation d'existences dont on chercherait la cause efficiente première, mais de l'observation de certaines manières d'être dont on cherche l'explication ultime dans un être dont, si l'on peut s'exprimer ainsi, le statut ontologique est seul capable d'en rendre raison. Qu'il s'agisse du monde des corps en devenir, ou de la vie de la pensée en quête du vrai, le fait fondamental à expliquer reste le même. Dans les deux cas, le philosophe se trouve en présence de ce scandale ontologique, le changement. Fidèle à la tradition de Platon, saint Augustin pense moins à l'existence qu'à l'être, et comme il est persuadé que changer, c'est ne pas être vraiment, la contingence dont il cherche l'explication est moins celle de l'existence proprement dite que celle d'êtres qui, bien qu'ils ne soient pas rien, n'ont cependant pas en eux la raison suffisante de ce qu'ils sont.

On comprendrait donc mal les preuves augustiniennes de l'existence de Dieu, si l'on essayait de les interpréter au même sens que celles de saint Thomas d'Aquin. Les « voies » vers Dieu ne suivent pas les mêmes itinéraires dans les deux doctrines, parce que, comme leurs points de départ, leurs points d'arrivée ne sont pas les mêmes. Assurément, c'est bien le même Dieu qu'elles visent, et c'est le même Dieu nommé du même nom, mais alors que saint Thomas

---

ce monde extérieur; 4° découverte du monde intelligible par la vérité et dépassement de cette vérité pour atteindre Dieu. — Il est donc tout à fait vrai de comparer cette preuve à une sorte d'organisme indivisible : Carl VAN ENDERT, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit*, p. 8 et suiv. C'est également l'avis de G. Grunwald, qui caractérise la preuve comme : « eine grossartige Induktion.., die als Ganzes erfasst werden muss, einen Organismus, dessen Teile, aus dem lebensvollen Zusammenhange gerissen, für sich bedeutungslos wären », *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter* (Beiträge-Baeumker, VI, 3), p. 6.

cherchera surtout à prouver l'existence d'un suprême *Esse*, ou acte subsistant d'exister, saint Augustin a voulu surtout mettre en évidence la nécessité qui s'impose à la pensée d'expliquer l'*esse* bâtard qui s'offre à nous dans l'expérience par un suprême *Vere Esse*, c'est-à-dire par un être pleinement digne du titre d'être. Or, pour lui comme pour Platon, l'*ὄντως ὄν* est essentiellement l'identique à soi-même et par conséquent l'immuable. Ce « réellement réel », ce *vere esse*, c'est ce qu'Augustin nomme l'*essentia*, et toute l'économie de ses preuves s'explique par son dessein de mettre en évidence l'existence de cet être identique à soi-même, parfaitement immuable, donc parfaitement être, que nous nommons Dieu.

Par là s'explique la préférence marquée dont Augustin fait preuve pour les arguments tirés de la présence en nous de la vérité. C'est que, dans toute notre humaine expérience, la vérité, à laquelle se joignent spontanément les autres transcendentaux, comme l'*un*, ou le bien, ou le beau, est le signe le plus certain de l'existence d'un immuable, d'un éternel et d'un éternellement identique à soi-même. On observera pourtant que toutes les méditations augustiniennes sur le monde sensible s'orientent vers une conclusion du même genre : « O Vérité *qui es vraiment* ! Je trouve du passé et de l'avenir dans tout changement des choses, mais, dans la vérité qui demeure, je ne trouve ni passé ni avenir : rien que du présent, et même de l'incorruptiblement présent, ce qu'on ne trouve pas dans la créature. Analysez les changements des choses, vous trouverez du *ce fut* et du *ce sera*; pensez à Dieu, vous trouverez un *Il est*, où nul *fut* ni nul *sera* n'ont de place » (1). Chaque fois qu'il tente de nouveau l'une de ces ascensions mentales, c'est bien vers le Dieu de l'*Exode* qu'Augustin se met en marche, mais toutes ses routes le conduisent à ce qui, pour sa raison, constitue l'être dans sa plénitude : la stabilité dans l'essence, l'immutabilité, cette éternité, enfin, qui n'est pas seulement pour lui un attribut de Dieu, mais sa substance même : *Aeternitas, ipsa Dei substantia est* (2).

On ne saurait trop insister sur le fait qu'il ne s'agit pas ici d'un à côté de la doctrine d'Augustin, mais de ce qu'il y a peut-être de plus profond et de plus constant dans sa pensée métaphysique. Jamais il n'a interprété autrement le nom que Dieu lui-même a revendiqué pour sien dans l'Écriture : « L'ange, et par l'ange le Seigneur, disait déjà à Moïse qui demandait son nom : *Ego sum qui sum. Dices filiis Israel :* QUI EST, *misit me ad vos*. Être, c'est le nom de l'immutabilité (*Esse, nomen est incommutabilitatis*). Toutes les choses muables cessent d'être ce qu'elles étaient et commencent d'être ce qu'elles n'étaient pas. L'être vrai, l'être pur, l'être authentique,

(1) *In Joan. Evangelium*, tract. 38, cap. 8, n. 10; t. 35, c. 1680. — Sur ce qui suit, cf. É. GILSON, *Le Thomisme*, 4e édition, Paris, J. Vrin, 1942, pp. 72-74.
(2) *Enarr. in Ps. 101*, n. 10; t. 37, c. 1311. Ce texte mérite d'être lu en entier.

nul ne l'a que Celui qui ne change pas. Celui qui a l'être, c'est Celui à qui l'on a dit : *Tu changeras les choses, et elles seront changées; mais Toi, tu restes le même* (Ps. CI, 27-28). Qu'est-ce à dire : *Ego sum qui sum*, sinon : Je suis éternel ? Qu'est-ce à dire : *Ego sum qui sum*, sinon : Je ne peux pas changer ? » (1)

Impossible de s'y méprendre. Dans une doctrine où l'*Ego sum qui sum* signifie, à la fois et identiquement, être l'essence suprême, l'être suprême, le suprêmement immuable et l'Éternel, prouver l'existence de Dieu revient à faire voir que le muable requiert un immuable dont il dépend par mode de participation. C'est pourquoi les preuves de l'existence de Dieu qui se fondent sur l'immutabilité de la vérité se rencontrent nécessairement au fond de toutes les autres, et des preuves cosmologiques mêmes, car le vrai est immuable : si donc la vérité se rencontre dans la connaissance humaine, atteindre le point où elle réside est approcher Dieu lui-même au plus près. D'ailleurs, ne lit-on pas dans saint Jean (I, 9) que le Verbe, qui est Dieu, est la lumière vraie qui illumine tout homme qui vient en ce monde ? Puisque le vrai n'est en l'homme que le reflet de l'immutabilité divine, il suffit de constater la présence du vrai dans la pensée pour y constater la présence de Dieu.

Ainsi orientées vers la manifestation de l' « essentialité » de Dieu, les preuves augustiniennes devaient naturellement tendre à suivre une voie plus courte et à chercher dans le seul contenu de l'*essentia* divine la preuve de sa parfaite essentialité. Ce chemin plus court, une dialectique autre que celle dont Augustin disposait, et que peut-être il n'eût pas aimée, permettait de s'y engager. S'il ne l'a fait lui-même, Augustin a pourtant constitué l'ontologie sur laquelle saint Anselme et ses successeurs médiévaux allaient exercer leur dialectique pour établir l'évidence de l'existence de Dieu.

D'abord, c'était une décision métaphysique d'importance capitale que de chercher Dieu en dépassant non seulement l'homme, ni même la pensée de l'homme, mais un donné de cette pensée tel que ce qui

---

(1) *Sermo VII*, n. 7; t. 38, c. 66. Cf. « Cujus erroris impietate tanto quisque carebit expeditius et facilius, quanto perspicacius intelligere potuerit, quod per angelum dixit Deus, quando Moysen mittebat ad filios Israël : *Ego sum, qui sum* (*Exod.*, III, 14). Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit ». Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350. — « Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi, *Ego sum qui sum*; et, *Dices filiis Israël* : QUI EST, *misit me ad vos* (*Exod.*, III, 14) ? Sed aliae quae dicuntur essentiae, sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna, vel quantacumque mutatio : Deo autem aliquid ejusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit ». *De Trinitate*, V, 2, 3; Pat. lat., t. 42, col. 912.

le transcende ne puisse être que Dieu. Ensuite, s'il est vrai qu'Augustin n'a pas spécialement recommandé le passage direct de l'idée de Dieu à son existence, puisque le donné de la pensée qu'il suffit de transcender pour l'atteindre est la vérité, quel qu'en soit d'ailleurs le contenu, il n'en reste pas moins que dans la vérité la plus humble, c'est le reflet des attributs divins d'immutabilité et d'éternité qu'il considère, de sorte que la preuve augustinienne est déjà essentiellement un acte de soumission de la pensée à la nécessité intrinsèque de l'essence divine. On ne prouve pas que Dieu doive exister, mais qu'il existe (1), comme on ne prouve pas que sept plus trois doivent faire dix, mais qu'ils le font. Ainsi, la seule présence à la pensée de l'homme d'un donné si manifestement transcendant à l'homme implique l'existence de son objet (2). Cette tendance profonde à trouver en Dieu seul la raison suffisante de l'idée que nous avons de lui est le lien qui rattache à la métaphysique augustinienne celles de saint Anselme, de saint Bonaventure, de Duns Scot et de Descartes; mais, en un sens, la démonstration qu'il en propose dépasse de beaucoup celles qu'elle a inspirées, car elle n'est ni un argument, ni une suite d'arguments, mais une métaphysique complète, plus une morale, avec la mystique même qui la couronne. Le doute initial, l'appel à la foi, l'évidence de la pensée, la spiritualité de l'âme et la transcendance de la vérité, chacun des moments successifs de la preuve est la traduction d'une expérience personnelle qu'il importe de méditer pour que l'interprétation métaphysique en devienne intelligible. Mais cette métaphysique implicite repose à son tout sur une morale, car, une fois achevée, la preuve de l'existence de Dieu devient à son tour un problème. Nous cherchons Dieu; pourquoi le cherchons-nous, qui nous en donne la force et nous en inspire le désir ? Pour embrasser l'ensemble de la démonstration augustinienne, ce qui revient à

---

(1) « Habes etiam librum de Vera Religione, quem si recoleres atque perspiceres nunquam tibi videretur ratione cogi Deum esse, vel ratiocinando effici Deum esse debere. Quandoquidem in ratione numerorum, quam certe in usu quotidiano habemus, si dicimus : septem et tria decem esse debent, minus considerate loquimur; non enim decem esse debent, sed decem sunt ». *Epist. 162*, 2; t. 33, c. 705. Ce texte renvoie à *De vera religione*, XXXI, 58; t. 34, c. 148.

(2) « Quid factum est in corde tuo, cum audisses, *Deus* ? Quid factum est in corde meo, cum dicerem, *Deus* ? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem. Et si dicam tibi, Deus commutabilis est, an incommutabilis ? respondebis statim : absit ut ego vel credam, vel sentiam commutabilem Deum : incommutabilis est Deus. Anima tua quamvis parva, quamvis forte adhuc carnalis, non mihi potuit respondere nisi : incommutabilem Deum. Omnis autem creatura mutabilis. Quomodo ergo potuisti scintillare in illud quod est super omnem creaturam, ut certus mihi responderes : incommutabilem Deum ? Quid est ergo illud in corde tuo, quando cogitas quamdam substantiam vivam, perpetuam, omnipotentem, infinitam, ubique praesentem, ubique totam, nusquam inclusam ? Quando ista cogitas, hoc est verbum de Deo in corde tuo ». *In Johan. Evang.*, Tr. I, 8; t. 35, c. 1383.

embrasser l'ensemble de la doctrine d'Augustin et à la saisir dans son unité profonde, il faut donc refaire plus lentement la route que nous venons de suivre, en nous attardant à chacune de ses étapes aussi longtemps qu'il sera nécessaire pour justifier le chemin que nous aurons parcouru.

PREMIÈRE PARTIE

LA RECHERCHE DE DIEU PAR L'INTELLIGENCE

Deum et animam scire cupio. — Nihil ne plus? — Nihil omnino.

Soliloq., I, 2, 7.

Noverim me, noverim te.

Soliloq., II, 1, 1.

Cujus (philosophiae) duplex quaestio est : una de anima, altera de Deo.

De ordine, II, 18, 47.

CHAPITRE I

PREMIER DEGRÉ : LA FOI

Le premier pas sur la voie qui conduit la pensée vers Dieu est l'acceptation de la révélation par la foi (1). Démarche surprenante à la vérité, et qui peut avoir légitimement semblé contradictoire, puisqu'elle consiste à accepter d'abord sans preuves ce qu'il s'agit précisément de prouver. En réalité, elle s'explique par la préoccupation, constante chez saint Augustin, de codifier les résultats de son expérience personnelle. Pendant de longues années il a cherché la vérité par la raison; à l'époque de ses convictions manichéennes, il a même cru l'avoir trouvée par cette méthode, puis, après une douloureuse période de scepticisme, tourmenté du désespoir de trouver le vrai,

(1) Sur cette question, consulter : NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, L. I, ch. 1; t. I, pp. 53-83. Voir surtout F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, Paris, A. Blot, 1927, ch. VIII, pp. 216-233.

il a constaté que la foi tenait en permanence à sa disposition cette même vérité que sa raison n'avait pu saisir. En théorie donc, il semble logique de partir de la raison pour aboutir à la foi, mais, en pratique, la méthode contraire n'est-elle pas la meilleure ? Ne vaut-il pas mieux croire pour savoir plutôt que savoir pour croire, ou même pour savoir ? C'est du moins ce dont son expérience le persuade et ce dont veut à son tour nous persuader Augustin.

Il importe de remarquer d'abord que l'acte de foi n'est pas une décision unique, étrangère à la vie normale et qui se trouverait requise dans le seul cas où le point en litige est notre adhésion à la vérité révélée. Croire est un acte de la pensée si naturel, si nécessaire, que l'on ne conçoit pas de vie humaine où il n'occupe une très large place. La croyance n'est en effet qu'une pensée qui s'accompagne d'assentiment : *credere... est... cum assensione cogitare* (1). Or un grand nombre de nos opinions sont fondées uniquement sur notre assentiment au témoignage d'autrui. Certaines n'affectent pas profondément notre manière de vivre, comme notre croyance à l'existence de villes que nous n'avons jamais vues ou de personnages historiques morts depuis longtemps; d'autres, au contraire, sont telles que de les mettre en doute entraînerait un bouleversement profond de nos sentiments et de la vie sociale elle-même. S'il ne faut pas croire à ce que l'on ignore, pourquoi les enfants traitent ils avec piété filiale des parents dont ils ne savent pas si ce sont vraiment les leurs ? Car, enfin, l'on ne croit en son père que sur l'autorité de sa mère et l'on ne croit en sa mère que sur l'autorité de serviteurs ou de nourrices. Pourquoi la mère elle-même ne pourrait-elle pas se tromper, puisqu'on peut lui voler son enfant et le remplacer par un autre ? Nous la croyons pourtant et nous croyons même alors sans ombre de doute ce que nous ne pouvons savoir, car il y va du lien le plus sacré de la société humaine. Ce serait un criminel, celui qui refuserait d'aimer ses parents sous prétexte qu'il n'a pas de preuves de sa filiation (2). La croyance est donc une démarche de la pensée tellement normale, qu'elle est la condition même de la famille et par elle de la société.

On voit d'ailleurs en même temps, que bien qu'elle supplée une connaissance directe qui fait défaut, la croyance n'a cependant rien de déraisonnable. Elle est entièrement fondée sur la crédibilité de certains témoignages, et elle vaut par conséquent ce que vaut la discussion rationnelle à laquelle nous les avons soumis : *creduntur*

(1) « Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere ? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum... Quanquam et ipsum credere, nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Non enim omnis qui cogitat credit; cum ideo cogitent plerique, ne credant : sed cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit ». *De praedestinatione sanctorum*, II, 5; t. 44, col. 963.

(2) *De utilitate credendi*, XII, 26; t. 42, col. 84. Voir aussi un excellent résumé de la doctrine dans *De civit. Dei*, XI, 3; t. 41, col. 318.

ergo illa quae absunt a sensibus nostris, si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur (1). On pourrait dire en somme, que notre science se compose de deux sortes de connaissances : des choses vues, des choses crues. Dans celles que nous voyons ou que nous avons vues, c'est nous-mêmes qui sommes les témoins; dans celles que nous croyons, ce sont d'autres témoins qui déterminent notre assentiment, soit qu'ils attestent par des écrits la vérité de ce que nous n'avons pas vu nous-mêmes, soit qu'ils la prouvent par des paroles ou par tout autre genre de témoignage. De toute façon, croire est encore une certaine manière de savoir; c'est une connaissance de la pensée, comme l'est la science proprement dite dont elle ne diffère d'ailleurs que par son origine (2). Lorsqu'il s'agit de religion, le problème ne change pas de nature en changeant d'objet. Un homme me parle, je l'entends et, bien que je ne perçoive pas directement sa pensée, je crois qu'il dit ce qu'il pense si j'ai des raisons suffisantes de croire en sa parole (3). Des témoins me rapportent les paroles et les faits de la vie du Christ; pourquoi ne les croirais-je pas, eux aussi, à condition que leur témoignage s'avère recevable ?

Cette position du problème explique la complexité de la solution qu'en propose Augustin. Exprimée dans une terminologie mal fixée, sa pensée sur ce point est à la fois très ferme en sa thèse essentielle et difficile à suivre dans les détails. Ce que l'on en sait avec évidence, c'est que, plein du souvenir de sa propre expérience. Augustin nous invite à dépouiller l'orgueil humain et à recevoir la vérité que Dieu nous offre au lieu de vouloir la conquérir : la foi passe donc la première, l'intelligence la suit (4). Et, en effet, dès le temps de sa conversion, alors même qu'il est encore plein d'enthousiasme pour la philosophie platonicienne (5) et qu'il compte sur elle pour l'aider à pénétrer les mystères de la foi, c'est déjà l'autorité du Christ qui passe la première (6). Dès cette date il ne cessera jamais d'en marquer, avec une insistance croissante, la prépondérance et l'absolue nécessité. D'autre part, on ne saurait en cela réduire sa pensée à cette formule. Sous sa

---

(1) *Epist. 147*, ad Paulinam; II, 7; t. 33, col. 599.

(2) *Op. cit.*, III, 8; col. 600.

(3) *Op. cit.*, II, 7; col. 599.

(4) « Si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus ». *Sermo 118*, 1; t. 38, c. 672. — « Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas ». *In Joan. tract. 29*, 6; t. 35, c. 1630.

(5) *Cont. Academ.*, I, 1, 3; t. 32, c. 907.

(6) « Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere : non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est : ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido ». *Cont. Acad.*, III, 20, 43; t. 32, c. 957.

forme achevée, la doctrine augustinienne des rapports entre la raison et la foi comporte trois moments : préparation à la foi par la raison, acte de foi, intelligence du contenu de la foi.

Notons d'abord avec Augustin, que la raison est la condition première de la possibilité même de la foi. De tous les êtres créés par Dieu sur cette terre, l'homme est le seul qui puisse croire, parce qu'il est le seul être qui soit doué de raison. L'homme existe, comme le bois et les pierres; il vit, comme les plantes; il se meut et sent, comme les animaux; mais en outre il pense, et cette pensée — *mens* — par laquelle il connaît l'intelligible, est aussi en lui la marque laissée par Dieu sur son ouvrage : ce par quoi il est fait à l'image de Dieu. Disons donc que l'homme a une pensée : *mens*; que cette pensée exerce une activité qui lui est propre afin d'acquérir la connaissance, c'est la raison : *ratio*; qu'enfin la connaissance même obtenue par la raison, ou vue de la vérité enfin acquise, est l'intelligence : *intellectus* (1). Bref, l'homme est à l'image de Dieu en ce qu'il est une pensée qui s'enrichit progressivement de plus en plus d'intelligence, grâce à l'exercice de la raison.

Ainsi la raison est naturellement là avant l'intelligence, et aussi avant la foi. Déprécier la raison, ou la haïr, ce serait donc mépriser en nous l'image de Dieu, ce en quoi nous avons été faits supérieurs à tous les autres êtres vivants. Ce serait une absurdité. Pourquoi donc ne peut-on cependant conseiller à la raison de procéder seule à sa tâche et de se passer du secours de la foi ? Ici même, il y a des raisons à donner à la raison, car on ne peut lui demander de s'effacer devant la foi que si cette décision lui est présentée comme raisonnable. Des raisons de ce genre, Augustin en avait beaucoup : les contradictions des philosophes, le scepticisme où elles finissent toujours par les conduire, le spectacle de la foi établissant au contraire l'unité de pensée entre les hommes partout où s'étend l'autorité de l'Église, autant de faits qui invitent la pensée à guider ses démarches sur une règle de foi qui la dirige; mais la raison décisive pour Augustin demeura toujours son expérience personnelle, le souvenir cuisant de ses ambitions et de leur échec. Pourquoi recommencer indéfiniment à commettre les mêmes fautes ? Il est vraiment raisonnable de ne pas se fier à la seule raison.

---

(1) « Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus; sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo (homo) animal rationis capax : verum ut melius et citius dicam, animal rationale, cui natura inest ratio, et antequam intelligat jam rationem habet. Nam ideo vult intelligere, quia ratio praecedit ». *Sermo 43*, II, 3; t. 38. c. 255. Comme on verra plus loin (p. 56, note) *intellectus* s'appelle parfois aussi *intelligentia*. L'habitude prise de penser par « facultés » nous entraîne à parler de l'intelligence comme d'un pouvoir de l'âme réellement distinct de la pensée et de la raison. Ces distinctions réelles sont étrangères à la pensée d'Augustin, pour qui l'intelligence est plutôt le résultat acquis par la pensée grâce à son activité comme raison.

Comment allons-nous donc procéder ? Posons d'abord la raison, qui seule est capable de croire. Demandons lui ensuite d'examiner ce qu'elle peut faire, de constater ses échecs et d'en chercher la cause. Certes, elle serait incapable de la trouver à elle seule, mais elle peut la reconnaître si on la lui montre. Voici une raison, qui est naturellement un pouvoir de connaître, qui voudrait connaître, et ne peut pas. C'est donc qu'elle n'est pas dans l'état où, par nature, elle devrait être; seul le péché originel, tel que l'Écriture le révèle et que saint Paul l'explique, peut rendre raison de l'état où elle est. Et qui pourra jamais la refaire telle qu'elle avait été d'abord faite ? Dieu seul, qui l'a faite. Nous avons pu déformer en nous l'image de Dieu, nous sommes incapables de la reformer (1). Voilà le fait qui domine toute la discussion, et si ce n'est la raison seule qui résout le problème, c'est bien elle qui le pose et qui en accepte la solution. Non seulement il est vrai que seul un être intelligent peut demander la connaissance, mais il ne faut pas être médiocrement intelligent pour comprendre que c'est à Dieu qu'il convient de la demander (2). Ce que la raison demande, c'est donc un secours d'en haut qui fasse, en elle et pour elle, ce qu'elle même ne peut faire. Bien loin de se haïr, ou de se renoncer, elle demande à Dieu la foi comme une purification du cœur qui, la libérant de la souillure du péché (3), lui permettra d'accroître sa propre lumière et de redevenir plus pleinement une raison. Et il n'y a rien de plus raisonnable. Voilà du moins ce que l'on peut dire à celui qui demande des explications sur ce point. C'est bien à sa raison qu'on s'adresse pour l'inviter à croire, car on lui demande de com-

(1) « Hoc ergo unde bestias antecedimus, maxime in nobis excolere debemus, et resculpere quodam modo, et reformare. Sed quis poterit, nisi sit artifex qui formavit ? Imaginem in nobis Dei deformare potuimus, reformare non possumus ». *Sermo 43*, III, 4; t. 38, c. 255.

(2) *Enarr. in Ps. 118*, 3; t. 37, c. 1552. — Sur ce que l'on nomme aujourd'hui les « motifs de crédibilité », voir *Conf.*, VI, 5, 7; éd. Labriolle, t. I, p. 124; et VI, 5, 8; p. 125. — *De lib. arb.*, II, 1, 5; t. 32, c. 1242. — *De utilitate credendi*, t. 42, c. 65 et suiv. — Voir sur ce point l'excellente étude de P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1920, t. I, p. 1-75. On a voulu aller plus loin et considérer cette catégorie de questions comme faisant partie de la philosophie de saint Augustin (B. ROMEYER, *Trois problèmes de philosophie*, dans *Archives de Philosophie*, VII, 2, 1930, pp. 201-203). Mais puisque la preuve même de l'existence de Dieu relève du *Nisi credideritis*, quel problème philosophique pourra-t-on utilement discuter avant la foi ? En fait, d'après la p. 203 de son article, le P. Romeyer semble plus engagé qu'il ne le pense dans l'interprétation de la notion de philosophie chrétienne que lui-même entend critiquer avec nous.

(3) Sur la nécessité de ce rôle purificateur de la foi : « Modo enim credimus, tunc videbimus : cum credimus, spes est in isto saeculo; cum videbimus, res erit in futuro saeculo. Videbimus autem facie ad faciem (I *Cor.*, XIII, 12) : tunc autem videbimus facie ad faciem, cum habuerimus corda mundata. Beati enim mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (*Matt.* V, 8). Unde autem corda mundantur, nisi per fidem, sicut Petrus ait in Actibus Apostolorum : *Mundans fide corda eorum* (*Act.* XV, 9). Mundantur autem corda nostra per fidem, ut possint esse idonea capere speciem. Ambulamus enim nunc per fidem, nondum per speciem... » *etc.* S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 123*, n. 2; P. L. t. 37, c. 1640.

prendre qu'il faut croire s'il veut comprendre d'autres choses encore : comprends ma parole pour croire, lui dit Augustin; mais, pour comprendre, crois la parole de Dieu (1).

Ce n'est pas tout. Supposant même que la raison ait décidé de s'inspirer de la foi, il lui reste encore à savoir ce qu'est la foi, et là encore un travail rationnel demeure nécessaire. Les philosophes païens se trompent parce qu'ils n'ont pas de foi, mais les hérétiques prétendent en avoir une, et pourtant ils se trompent parce qu'ils se trompent sur la nature et le contenu mêmes de ce que la foi enseigne. Il y a donc, antérieurement à la foi, une certaine intelligence de ce que l'on doit et veut croire, dont il est impossible à l'homme de se dispenser; mais ceci dit, la raison a fait tout ce qu'elle pouvait faire à soi seule : elle devra tous ses progrès ultérieurs à l'influence bienfaisante de la foi.

Le premier, qui est la source de tous les autres, sera de se trouver fixée sur la vérité. Certes, la foi ne voit pas clairement la vérité, mais elle a pourtant comme une sorte d'œil, qui lui permet de voir que quelque chose est vrai alors même qu'elle n'en discerne pas la raison. Elle ne voit pas encore ce qu'elle croit, mais elle sait du moins en toute certitude qu'elle ne le voit pas, et que cela pourtant est vrai. C'est même cette possession par la foi d'une vérité cachée, mais certaine, qui va lui inspirer le désir d'en pénétrer le contenu (2), et donner son sens plein au *Crede ut intelligas*.

---

(1) « Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam : *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Isai.*, VII, 9 : Septuag.). Ubi proculdubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo irrationabile est : absit. Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem ». S. AUGUSTIN, *Epist. 120*, cap. I, n. 3; P. L. t. 33. c. 453. — « Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit : Intelligam, ut credam; et ego qui dico, sicut dicit Propheta : Imo crede, ut intelligas : verum dicimus, concordemus. Ergo intellige, ut credas : crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei ». S. AUGUSTIN, *Sermo 43*, cap. VII, n. 9; P. L. t. 38, c. 253.

(2) « Melius est enim quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit. Porro autem qui vera ratione jam quod tantummodo credebat intelligit, profecto praeponendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit; si autem nec cupit, et ea quae intelligenda sunt, credendo tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat : nam pia fides sine spe et sine charitate esse non vult. Sic igitur homo fidelis debet credere quod nondum videt, ut visionem speret et amet ». *Epist. 120*, II, 8; t. 33, c. 456.

Rappelons d'abord qu'en vertu de l'expérience morale qu'elle formule, la doctrine augustinienne des rapports entre la foi et la raison refuse de séparer l'illumination de la pensée de la purification du cœur. Prise en son essence, la foi augustinienne est simultanément adhésion de l'esprit à la vérité surnaturelle et humble abandon de l'homme tout entier à la grâce du Christ. Comment d'ailleurs les deux choses pourraient-elles se séparer? L'adhésion de l'esprit à l'autorité de Dieu suppose l'humilité, mais l'humilité suppose à son tour une confiance en Dieu qui est elle-même un acte d'amour et de charité. Si donc on prend la vie spirituelle dans sa complexité concrète, celui qui adhère à Dieu par la foi ne soumet pas simplement son esprit à la lettre des formules, il plie son âme et son être tout entier à l'autorité du Christ, qui nous donne l'exemple de la sagesse et nous confère les moyens d'y parvenir. Ainsi entendue, la foi est d'abord purificatrice autant qu'illuminatrice ; pliant l'âme à cette autorité par laquelle *bonorum vita facillime, non disputationum ambagibus, sed mysteriorum auctoritate purgatur* (1), elle s'applique à l'homme même pour le transformer tout entier.

C'est pourquoi la pensée humaine doit s'en trouver, elle aussi, profondément transformée. La récompense qu'elle reçoit de la foi, c'est précisément l'intelligence. Elle ne la recevrait pas si la foi n'était qu'une simple acceptation de l'autorité divine, une soumission brute de l'esprit pour ainsi dire. Croire ainsi, ce n'est que croire à Dieu : *credere Deo*; ce qu'il faut en outre, c'est vouloir faire la volonté de Dieu, et c'est pourquoi l'Écriture ne nous ordonne pas seulement de croire à Dieu, mais de croire en Dieu. *Hoc est opus Dei*, écrivait saint Jean (VI, 29), *ut credatis in eum quem ille misit*. Sans doute, pour croire en lui, il faut d'abord croire à lui, mais celui qui croit à lui ne croit pas nécessairement en lui : *non autem continuo qui credit ei, credit in eum* : car les démons eux-mêmes croient à Dieu, mais ils ne croient pas en Dieu, et nous, inversement nous croyons *à* saint Paul, mais nous ne croyons pas *en* lui. Qu'est-ce donc que croire en Dieu? C'est, en y croyant, l'aimer; c'est, en y croyant, le chérir, pénétrer en lui par l'amour, s'incorporer à ses membres; voilà la foi que Dieu exige de nous et qu'il n'y trouve, après l'avoir exigée, que parce qu'il l'a donnée pour pouvoir l'y trouver ensuite. Ce n'est donc pas une foi quelconque que Dieu réclame, mais, selon la parole de l'Apôtre (Gal. V, 6), la foi qui opère par la charité. Que cette foi soit en nous, et elle nous donnera l'intelligence (2), car il est de sa nature même de nous la donner.

---

(1) *De ordine*, II, 9, 27; t. 33, c. 1007-1008.

(2) « Sed ego dixeram, Si quis crediderit; et hoc consilium dederam : Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas; quoniam *nisi credideritis, non intelligetis*. Cum

Entre le Père et nous, en effet, Jésus-Christ est le médiateur, mais il ne l'est que dans la mesure où, par la foi et la charité, nous sommes en lui comme il est en nous. C'est pourquoi l'homme doit faire passer avant tout cette volonté de s'incorporer au Christ qui le sauve. Pourtant, le Christ n'est médiateur que pour unir l'homme racheté au Père céleste dans la vision béatifique; or cette vision est une connaissance face à face; les bienheureux qui voient Dieu grâce à Jésus-Christ n'en sont donc plus à *croire* que le Père a envoyé son Fils unique comme un médiateur pour se les unir en les conduisant à leur perfection; ils ne *croient* plus que le Père est dans le Fils par nature, de même que le Fils est en nous par grâce, ils le *savent*. Quant à nous, qui ne le voyons pas encore, nous ne pouvons que le croire. Pourtant cette inséparable charité qui unit le Fils au Père existe dès à présent et elle opère déjà en ceux qui sont unis au Fils par une foi nourrie de charité. A travers Jésus-Christ *en qui* ils croient, les justes adhèrent au Père qu'ils connaîtront plus tard en le voyant face à face. Comment leur foi ne tendrait-elle pas dès à présent vers cette connaissance qu'elle prépare? C'est l'inséparable charité du Fils et du Père qui nous fait croire de telle manière que nous tendons vers la connaissance en croyant (1).

---

ergo ad possibilitatem intelligendi consilium dederim obedientiam credendi, et dixerim Dominum Jesum Christum hoc ipsum adjunxisse in consequenti sententia, invenimus eum dixisse : *si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscet de doctrina* (*Joan.*, VII, 17). Quid est, *cognoscet*? Hoc est : intelligit. Quod est autem, *Si quis voluerit voluntatem ejus facere*, hoc est : credere. Sed quia *cognoscet*, hoc est intelliget, omnes intelligunt : quia vero quod ait, *si quis voluerit voluntatem ejus facere*, hoc pertinet ad credere, ut diligentius intelligatur, opus est nobis ipso Domino nostro expositore, ut indicet nobis utrum revera ad credere pertineat facere voluntatem Patris ejus. Quis nesciat hoc esse facere voluntatem Dei, operari opus ejus, id est, quod illi placet? Ipse autem Dominus aperte alio loco dicit : *Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem ille misit* (*Joan.*, VI, 29). *Ut credatis in eum*; non, ut credatis ei. Sed si creditis in eum, creditis ei; non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum... Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus membris incorporari. Ipsa est ergo fides quam de nobis exigit Deus... Non qualiscumque fides, sed *fides quae per dilectionem operatur* : haec in te sit, et intelliges de doctrina. Quid enim intelliges? Quia *doctrina* ista *non est mea, sed ejus qui misit me* : id est, intelliges quia Christus Filius Dei, qui est doctrina Patris, non est ex seipso, sed Filius est Patris ». S. AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, XXIX, 7, 6; t. 35, c. 1630-1631. — Cf. *Sermo 118*, 1; P. L. t. 38, c. 672.

(1) « Deinde addidit : *Ego in eis, et tu in me, ut sint consummati in unum* (*Joan.* XVII, 23). Ubi se mediatorem inter Deum et homines breviter intimavit... Quod vero addidit, *Ut sint consummati in unum*, ostendit eo perduci reconciliationem, quae fit per Mediatorem, ut perfecta beatitudine, cui jam nihil possit adjici, perfruamur. Unde id quod sequitur, *Ut cognoscat mundus quia tu me misisti*, non sic accipiendum puto, tanquam iterum dixerit : *Ut credat mundus* (*quia tu me misisti*, *Joan.* XVII, 21) : aliquando enim et cognoscere pro eo quod est credere ponitur... Sed hic, quandoquidem de consummatione loquitur, talis est intelligenda cognitio, qualis erit per speciem, non qualis nunc est per fidem... Quamdiu enim credimus quod non videmus, nondum sumus ita consummati, quemadmodum erimus cum meruerimus videre quod credimus. Rectissime igitur ibi, *Ut credat mundus*; hic,

Croire de la sorte est sans doute encore soumettre sa raison à une autorité, mais à celle de Dieu (1), et pour quel profit!

Il apparaît d'abord que, pour une foi fécondée par la charité, l'intelligence, non seulement peut, mais doit suivre (2). Il est vrai que Dieu nous dit : *nisi credideritis, non intelligetis* (*Is.*, VII, 9) (3) et encore : *quaerite et invenietis* (*Mat.*, VII, 7), mais bien loin de nous confiner dans la foi brute, ces préceptes nous invitent à la prolonger par l'intelligence. Si nous avons l'obligation d'accepter la vérité et de la demander pour la recevoir, c'est bien afin de la posséder que nous la demandons et l'acceptons. Cherchez et vous trouverez; c'est donc que celui qui croit n'a pas encore pleinement trouvé; et, en effet, la foi cherche, mais c'est l'intelligence qui trouve : *fides quaerit, intellectus invenit* (4). l'intelligence est la récompense de la foi : *intellectus merces est fidei* (5):

Ut cognoscat mundus : tamen et ibi et hic, *quia tu me misisti*; ut noverimus quantum pertinet ad Patris et Filii inseparabilem charitatem, hoc nos modo credere quod tendimus credendo cognoscere ». *In Joan. Evang.*, CX, 17, 4; t. 35, c. 1918-1919.

(1) Même dans l'ordre naturel, c'est pratiquement l'autorité que nous suivons d'abord avant d'user de notre raison : *De moribus Ecclesiae*, I, 2, 3; t. 32, c. 1311 (la suite du texte rend d'ailleurs le péché responsable de cet état de fait). Dès ses premières œuvres, Augustin fait observer que si, en droit, la raison est première, en fait, c'est l'autorité qui passe toujours devant : *De ordine*, II, 9, 26; t. 32, c. 1007. A plus forte raison doit-il en être ainsi quand il ne s'agit plus de l'autorité faillible d'un homme, mais de l'autorité infaillible de Dieu : *loc. cit.*, 27; t. 32, c. 1007-1008. — *De musica*, V, 5, 10; t. 32, c. 1152.

(2) « Istam cogitationis carnalis compositionem (*scil.* la représentation matérielle de la Trinité par l'imagination) vanumque figmentum ubi vera ratio labefactare incipit, continuo illo intus adjuvante atque illuminante, qui cum talibus idolis (cf. plus haut : quamdam idololatriam, quam in corde nostro ex consuetudine visibilium constituere conatur humanae cogitationis infirmitas) in corde nostro habitare non vult, ita ista confingere atque a fide nostra quodammodo excutere festinamus, ut ne pulverem quidem ullum talium phantasmatum illic remanere patiamur. Quamobrem nisi rationem disputationis, qua forinsecus admoniti, ipsa intrinsecus veritate lucente, haec falsa esse perspicimus, fides in corde nostro antecessisset, quae nos indueret pietate, nonne incassum quae vera sunt audiremus? Ac per hoc quoniam id quod ad eam pertinebat fides egit, ideo subsequens ratio aliquid eorum quae inquirebat invenit. Falsae itaque rationi, non solum ratio vera, qua id quod credimus intelligimus, verum etiam fides ipsa rerum nondum intellectarum sine dubio praeferenda est ». S. AUGUSTIN, *Epist. 120*, cap. II, n. 8; P. L. t. 33, c. 456. — Sur la purification mentale accomplie par la foi, voir, *De agone christiano*, cap. XIII, n. 14; P. L. t. 40, c. 299. — *De Trinitate*, lib. IV, cap. 18, n. 24; P. L. t. 42, c. 903-905 (très important en ce qui concerne le rôle de Jésus-Christ comme objet sensible de la foi, qui conduit à l'intelligible).

(3) Saint Augustin cite Isaïe d'après la traduction des Septante. Le texte de la Vulgate donne la traduction plus exacte : « *Si non credideritis, non permanebitis* ». Augustin estime que, quelle que soit la traduction la meilleure, la leçon que l'autre enseigne est importante : *De doct. Christ.*, II, 12, 17; t. 34, c. 43. Voir ce texte plus loin, p. 42, note 1.

(4) *De Trinitate*, XV, 2, 2; t. 42, c. 1058. — J. MARTIN (*Saint Augustin*, p. 122) voit avec raison dans cette formule l'antécédent direct du *fides quaerens intellectum* de saint Anselme.

(5) *In Joan. Evang.*, tract. XXIX, 6; t. 35, c. 1630. Cf. « ...non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias » S. AUGUSTIN, *Epist. 120*, I, 2; t. 33, c. 453. — Haec dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit, et cui fides animam praeparat ». *Ibid.*, n. 6;

D'ailleurs Dieu n'a pas dit que croire en lui fût la fin dernière de l'homme, car ce n'est pas croire en lui, c'est le connaître, qui est la vie éternelle. La foi n'est donc pas à elle-même sa propre fin; elle n'est que le gage d'une connaissance qui, confusément ébauchée ici-bas, s'épanouira plénièrement dans la vie éternelle (1). Tel est en effet ce « sommet de la contemplation » auquel la foi conduit (2);

---

c. 454. — « Est autem fides, credere quod nondum vides : cujus fidei merces est, videre quod credis ». S. AUGUSTIN, *Sermo 43*, I, 1; t. 38, c. 254. — « Quisquis autem ad sumendum solidum cibum verbi Dei adhuc minus idoneus est, lacte fidei nutriatur, et verbum quod intelligere non potest, credere non cunctetur. Fides enim meritum est, intellectus praemium ». S. AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, tract. XLVIII, 13, t. 35, c. 1741. — « Merces enim cognitionis meritis redditur; credendo autem meritum comparatur ». S. AUGUSTIN, *De div. quaest. 83*, q. 68, n. 3; t. 40, c. 71. — « Sic accipite hoc, sic credite, ut mereamini intelligere. Fides enim debet praecedere intellectum, ut sit intellectus fidei meritum. Propheta enim apertissime dixit : *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Isai.* VII, 9; Septuag.). Quod ergo simpliciter praedicatur credendum est : quod subtiliter disputatur, intelligendum est ». S. AUGUSTIN, *Sermo 139*, 1, 1; t. 38, c. 770. — C'est pourquoi l'on entend chez Augustin un écho (d'ailleurs très discret) de la tradition de Clément d'Alexandrie et d'Origène; tous les chrétiens ont la même foi, mais les *meliores* cherchent l'intelligence, qui en est la récompense provisoire, en attendant la vue de Dieu que tous les justes posséderont un jour : « nam et *a melioribus* etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est ». *De lib. arb.*, II, 2, 6; t. 32, c. 1243. Il s'agit de la preuve de l'existence de Dieu.

(1) « Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra Propheta dixisset *nisi credideritis, non intelligetis* (Is., VII, 9). Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait : haec est autem vita aeterna ut credant; sed, *haec est*, inquit, *vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (*Joan.*, XVII, 3). Deinde jam credentibus dicit : *quaerite et invenietis* (*Mat.*, VII, 7); nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur, neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus ». *De lib. arbit.*, II, 2, 6; t. 32, c. 1243. — « Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem (*I Cor.*, XIII, 12). Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri... De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus : in illis auctoritas tenenda est, in his veritas exquirenda ». *De Trinitate*, IX, 1, 1; t. 42, c. 961.

(2) « Propterea monet apostolus Petrus, paratos nos esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra (*I Petr.* III, 15) : quoniam si a me infidelis rationem poscit fidei et spei meae, et video quod antequam credat capere non potest, hanc ipsam ei reddo rationem in qua, si fieri potest, videat quam praepostere ante fidem poscat rationem earum rerum quas capere non potest. Si autem jam fidelis rationem poscat, ut quod credit intelligat, capacitas ejus intuenda est, ut secundum eam ratione reddita, sumat fidei suae quantam potest intelligentiam; majorem, si plus capit, minorem, si minus : dum tamen quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat... Jam ergo si fideles sumus, ad fidei viam pervenimus, quam si non dimiserimus, non solum ad tantam intelligentiam rerum incorporearum et incommutabilium, quanta in hac vita capi non ab omnibus potest, verum etiam ad summitatem contemplationis quam dicit Apostolus, *facie ad faciem* (I Cor. XIII, 12), sine dubitatione perveniemus. Nam quidam etiam minimi, et tamen in via fidei perseverantissime gradientes, ad illam beatissimam contemplationem perveniunt; quidam vero quid sit natura invisibilis, incommutabilis, incorporea, utcumque jam scientes, et viam quae ducit

l'extase mystique elle-même serait bien contemplation, elle ne serait pas le sommet (1).

Inversement, si l'*intellectus* est la récompense de la foi, il est clair qu'une foi qui se prolonge en intelligence sous l'action fécondante de la charité ne peut être confondue avec ce que l'on nomme la raison naturelle pure et simple. C'est donc s'exposer à des mécomptes que de chercher dans la définition augustinienne des rapports entre la foi et l'intelligence la solution du problème moderne des rapports entre la foi et la raison. Ce que serait une raison sans la foi, Augustin le sait par sa propre expérience : des prétentions impuissantes à la vérité, suivies d'échecs répétés qui conduisent au scepticisme : *desperatio verum inveniendi*. Se demander si la raison seule peut ou ne peut pas atteindre certaines vérités sans le secours de la foi, c'est poser une question qu'Augustin résoudrait sans nul doute par l'affirmative, et sa réfutation purement philosophique du scepticisme suffirait à le prouver. Mais ce n'est pas ainsi que lui-même se pose le problème. La philosophie est l'amour de la sagesse; la fin de la philosophie, c'est la possession de la sagesse béatifiante; la raison seule suffit-elle à nous y conduire? Augustin répond : non (2). Ce n'est donc pas l'existence de la raison pure, ni la légitimité de son exercice à part de la foi dans certains domaines qui se trouvent mises en question, mais son aptitude à nous faire saisir Dieu et la béatitude par ses seules ressources. Nul ne doute que sans la foi l'homme puisse connaître la vérité des mathématiques par exemple; il s'agit seule-

---

ad tantae beatitudinis mansionem, quoniam stulta illis videtur, quod est Christus crucifixus, tenere recusantes, ad quietis ipsius penetrale, cujus jam luce mens eorum velut in longinquo radiante perstringitur, pervenire non possunt ». S. AUGUSTIN, *Epist. 120*, cap. I, n. 4; P. L. t. 33, c. 453-454.

(1) L'identité entre le « sommet de la contemplation » et la vision béatifique ressort assez clairement du texte de saint Paul cité ensuite; mais elle est en outre confirmée par les lignes suivantes : « Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem : cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem (*I Cor.* XIII, 12) ». S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, lib. IX, cap. 1, n. 1; P. L. t. 42, c. 961.—Cf. *De Trinitate*, lib. I, cap. 10, n. 21; P.L. t. 42, c. 835 (où « contemplatio » est employé au sens de vision béatifique). — *Contra Faustum Manichaeum*, lib. XII, cap. 46; P. L. t. 42, c. 279. — *De Trinitate*, lib. IV, cap. 18, n. 24; P. L. t. 42, c. 904 (emploie : *contemplatio*, *species*). Cf. le grand texte, très clair, *Enarr. in Ps. 123*, n. 2; P. L. t. 37, c. 1610-1611. — *Sermo 346*, 2; P. L. t. 39, c. 1525.

(2) De là les deux sens du mot philosophie que l'on rencontre dans les textes augustiniens; s'il s'agit de la philosophie quelle qu'elle soit, c'est-à-dire d'une spéculation rationnelle brute, toute recherche de la vérité est philosophie, qu'elle soit heureuse ou malheureuse; s'il s'agit d'une recherche de la vérité qui aboutisse à son terme, les philosophies se classent selon qu'elles y réussissent plus ou moins; Platon et Plotin deviennent alors ceux qui s'approchent le plus de la dignité de philosophes et, à la rigueur, il n'y a plus qu'une philosophie, celle des chrétiens : « Obsecro te, non sit honestior philosophia Gentium, quam nostra Christiana quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine » *Cont. Julian. Pelagianum*, IV, 14, 72; t. 44, col. 774.

ment de savoir si la raison peut remonter jusqu'au fondement dernier de leur vérité et par conséquent atteindre la Sagesse sans le secours de la foi; c'est ce que l'augustinisme nie, sans que l'on puisse rien faire pour atténuer cette négation, ni pour l'étendre au delà du problème dont elle est la réponse.

Par là s'explique d'abord le contenu de la doctrine augustinienne. Tout ce que nous trouvons de spéculation personnelle chez saint Augustin s'y place sur le chemin qui va de la foi à la contemplation béatifique comme une transition entre notre croyance raisonnée au témoignage des Écritures et la vision face à face de Dieu dans l'éternité (1). On ne saurait donc dresser une liste de vérités dont certaines seraient pour lui essentiellement philosophiques, alors que d'autres seraient essentiellement théologiques, car toutes les vérités nécessaires à la béatitude, fin dernière de l'homme, sont révélées dans les Écritures; toutes, sans exception, peuvent et doivent donc être crues; d'autre part, il n'en est pas une seule dont notre raison ne puisse gagner quelque intelligence, pourvu qu'elle s'y applique, et, ce faisant, c'est bien comme raison que la pensée fonctionne, puisque la foi n'y intervient plus à titre de preuve, mais seulement à titre d'objet. Quant aux vérités rationnelles qui ne s'intègrent pas à la poursuite de la béatitude à laquelle l'amour de la sagesse doit nous conduire, elles sont, par nature, étrangères à la sagesse. Ainsi, la spéculation augustinienne n'a voulu être et ne peut être qu'une exploration rationnelle du contenu de la foi. Toutes les vérités révélées peuvent, au moins en une certaine mesure, être connues; aucune ne saurait être épuisée, puisqu'elles ont Dieu pour objet. La différence entre les questions auxquelles notre pensée s'applique est que certaines lui peuvent être clairement connues, d'autres plus obscurément, d'autres à peu près aucunement. Nous démontrons évidemment l'existence de Dieu, mais il n'en est pas moins profitable de l'accepter d'abord par la croyance; nous ignorons presque tout de sa nature, mais il n'est pas moins utile d'en

---

(1) La vue et spécialement la vision béatifique, sont souvent désignées par saint Augustin sous le nom de *species*. Cette terminologie remonte à saint Paul, *II Corinth.*, V, 7 : « per fidem enim ambulamus, et non per speciem ». Voir Augustin : « Ergo quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos; nunc autem *per fidem ambulamus, non per speciem*; nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non poterimus quae non transit, sed permanet, per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati : propterea ille ait : *nisi credideritis, non permanebitis*; ille vero : *nisi credideritis, non intelligetis* ». *De doctr. christiana*, II, 12, 17; t. 34, c. 43. — Cf., au moyen âge, J. Scot Erigène : « Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens ». *In Prolog. Evang. sec. Joan.*, Pat. lat., t. 122, c. 290. — Saint Anselme : «... inter fidem et speciem intellectum quem in hac vita capimus esse medium intelligo..., ». *De fide Trinitatis*, *Praef.*, Pat. lat., t. 158, c. 259. — Ce caractère de la spéculation augustinienne l'oblige à intercaler entre la connaissance rationnelle, même éclairée par la foi, et la vision béatifique future, une mystique que nous examinerons plus loin.

tenter l'exploration rationnelle en attendant que la vision nous en soit concédée. Nous croyons à l'existence de Dieu, que la raison démontre, nous essayons de concevoir la Trinité, dont la foi seule nous fait connaître l'existence; dans les deux cas, la raison qui s'obstine dans son effort ne cesse de s'enrichir par cette poursuite d'un bien si grand qu'on ne le cherche que pour le trouver et qu'on ne le trouve que pour le chercher; douceur de la découverte qui excite l'avidité de la recherche : *nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius*. Car s'il est vrai que la foi cherche et que l'intelligence trouve, Celui qu'elle trouve est tel que, l'ayant trouvé, elle le cherche encore : *et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit* (1). Certes de telles formules s'appliquent éminemment au cas où la raison humaine travaille à scruter le mystère (2); mais nous ne connaissons pas un seul cas où l'augustinisme ait dispensé la raison de partir de la foi (3) ni l'ait crue rendue à son terme avant la vue de Dieu dans le royaume céleste. C'est pourquoi la croyance en Dieu précède même la preuve de son existence, non pour nous en dispenser, mais pour nous inciter au contraire à la découvrir, car c'est vers Dieu que la Sagesse nous guide, et l'on n'atteint pas Dieu sans Dieu.

Par là s'explique également dans quelle mesure et en quel sens on a le droit de parler d'une philosophie augustinienne. Nous venons de voir que la spéculation rationnelle, telle que la conçoit saint Augustin, prend toujours son point de départ dans la foi. On s'est souvent appuyé sur ce fait pour nier l'existence d'une philosophie augustinienne comme telle. D'abord, le dénouement de la longue crise intérieure décrite par les *Confessions* prend fin sur une double capitulation, Augustin soumettant une fois pour toutes sa pensée à la double autorité de Platon et de l'Écriture, de sorte qu'on ne sait « si on ne doit pas estimer que ce vigoureux génie a cessé de pleinement philosopher, le jour où il semble qu'il se soit pour jamais attaché à la philosophie » (4). En outre le malheur veut que cette double autorité

---

(1) Saint Augustin ne paraît pas s'être demandé si la démonstration rationnelle complète d'un article de foi élimine la foi en s'y substituant ou si la même vérité peut être sue et crue. Pour la discussion du problème chez les augustiniens du moyen âge, voir *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, pp. 114-116.

(2) Il s'agit ici du mystère de la Trinité (*De Trinitate*, XV, 2, 2; t. 42, c. 1058) et par conséquent d'un objet inexhaustible à la pensée même illuminée par la foi.

(3) Voir notamment le *De moribus ecclesiae catholicae*, où saint Augustin considère comme une méthode vicieuse (« quod fateor in disputando vitiosum esse ») de commencer par la raison. Il ne se résigne à le faire dans cette œuvre que pour condescendre à la folie des manichéens en adoptant provisoirement leur méthode, comme Jésus-Christ s'est soumis à la mort pour nous en sauver : *op. cit.*, I, 2, 5; t. 32, col. 1311-1312.

(4) NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, 1865, t. I, p. 56. Cf. « ... sa philosophie à toujours été une philosophie d'emprunt, une doctrine d'autorité, et non point un original et libre système, quelque effort qu'il ait fait pour embrasser la sagesse en elle-même et par elle-même ». *Op. cit.*, p. 61.

soit en elle-même contradictoire, puisque l'une fait appel à la raison, au lieu que l'autre fait appel à la foi, comme si la décision initiale par laquelle la raison s'oblige à retrouver un donné irrationnel n'était pas la négation même de toute rationalité et par conséquent de toute philosophie.

En fait, non seulement ce n'est pas ainsi qu'Augustin a posé le problème, mais on risque fort de ne pas voir comment il l'a posé si l'on regarde sa doctrine de ce point de vue. Jamais il n'a discuté pour elle-même la question que nous lui posons. Les objets auxquels la pensée d'Augustin s'intéresse sont bien définis et c'est leur classement qui détermine pour lui le classement de nos connaissances.

Il s'agit en effet, non de philosophie ou de théologie à définir, mais de choses à connaître. Certaines sont temporelles, d'autres sont éternelles. Parmi les choses temporelles, il y en a de présentes, de passées et de futures. Les choses temporelles présentes peuvent, soit être vues, soit être crues sur la foi du témoignage d'autrui. Les choses temporelles passées ne peuvent qu'être crues sur témoignage, et on ne peut plus espérer les voir; exemple : la mort du Christ et sa résurrection. Les choses temporelles futures ne peuvent être que crues, et on peut espérer les voir, mais il est impossible de les faire voir; exemple : la résurrection des corps.

Passons aux choses éternelles. Il y en a de visibles et d'autres qui sont invisibles. Est visible, par exemple, le corps désormais immortel du Christ. Ces *visibilia permanentia*, nous les croyons, sans qu'on puisse nous les faire voir, mais nous espérons les voir un jour. En attendant, contentons-nous de les croire, car il n'y a pas à essayer de les comprendre par la raison et l'intelligence. Quand aux *invisibilia permanentia*, comme la « Sagesse », ou la « Justice », c'est autre chose. De tels objets peuvent être dès à présent cherchés par la raison et trouvés par l'intelligence. En fait, nous les voyons — *contuemur* — par la lumière de l'intellect, et cette lumière elle-même, par laquelle nous les voyons, est au moins aussi certaine que le sont ces objets. Il y a donc en nous une sorte de lumière intelligible, grâce à laquelle nous voyons, pour ainsi dire, ces réalités intelligibles et, comme elles sont permanentes, la connaissance que nous en avons est beaucoup plus certaine que notre connaissance des choses sensibles. C'est ce que veut nous dire saint Paul, lorsqu'il affirme que les *invisibilia intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20). Or il s'agit essentiellement des *invisibilia Dei*, et c'est donc de ce côté que vont se porter les regards d'Augustin (1).

Quelles sont en effet les questions qui l'intéressent ? Toutes celles qui lui sont suggérées par le texte de l'Écriture. Il procède donc,

---

(1) *Epist. 120*, cap. II; t. 38, c. 456-457.

comme avaient fait avant lui Origène et Ambroise, à une exégèse rationnelle du texte révélé, et bien que nous puissions être tentés de classer ses exégèses en scripturaires, philosophiques, théologiques, lui-même ne les distingue pas ainsi, parce que, dans les trois cas, il fait la même chose. Le seul problème qui se pose pour lui est, selon le conseil de l'*Épître aux Romains*, de saisir, autant qu'il se peut, la réalité intelligible cachée sous la matérialité de la lettre. « Notre Père qui êtes aux cieux »; la raison nous conduit à l'intelligence de ce fait que Dieu n'est pas dans le lieu. Le Christ est assis à la droite du Père; comprenons que le Père n'est pas un corps avec une droite, une gauche. C'est de l'*intellectus* (1). Mais connaître par la raison comment le mal est possible dans un monde créé par Dieu, c'est encore de l'*intellectus*; nous croyons que Dieu a créé le monde, qu'il est parfait et que pourtant il y a du mal : une enquête de la raison sur le libre arbitre nous conduit à l'intelligence de ces faits (2). Nous croyons aussi que Dieu existe; pour comprendre qu'il existe, nous devons raisonner, argumenter, prouver ; alors seulement viendra l'*intellectus* de l'existence de Dieu (3). Mais le problème de la Trinité n'est pas d'autre sorte. Sans doute, il ne peut être ici question de démontrer rationnellement un tel mystère : c'est là un invisible permanent au-dessus de la sagesse et de la justice même. Mais saint Paul nous invite à l'étudier : *invisibilia enim a constitutione mundi*... Dans le monde créé par Dieu, il n'y a pas que des corps, il y a l'âme, la pensée, et pourquoi cette pensée, faite à l'image de Dieu, ne nous aiderait-elle pas à le connaître ? Bref, sans être démontrable ni même intelligible, la Trinité ne répugne pas complètement à se laisser saisir par l'intelligence : *Non eam tamen a nostro intellectu omnino abhorrere Apostolus testis est*... (4). Voilà encore de l'*intellectus*, et c'est même exactement celui dont Augustin nous dit : *intellectum valde ama* ; l'intelligence en question est celle qui, née d'une foi droite et sans compromissions avec l'hérésie, est accordée par Dieu à nos prières, comme la récompense de cette foi même : *Tu autem, charissime, ora fortiter et fideliter ut det tibi Dominus intellectum* (5). Ceux qui reçoivent ainsi l'intelligence, en attendant la vie future, sont donc simplement des chrétiens, qui vivent de la foi comme tous les justes, et vivent de la même foi que tous les justes, mais ce sont des *meliores*, parce qu'ils ont déjà, avec la foi, quelque chose d'analogue à la vue qui en sera la récompense (6).

---

(1) *Op. cit.*, cap. II, n. 14; t. 38, c. 459.
(2) *De lib. arb.*, I, 2, 4; t. 32, c. 1224.
(3) *De lib. arb.*, II, 2, 5-6; t. 32, c. 1243.
(4) *Epist. 120*, II, 11; t. 35, c. 458.
(5) *Loc. cit.*, 14; c. 459.
(6) *De lib. arb.*, II, 2, 6; t. 32, c. 1243. Cf. « praeponendus » plus haut, p. 36, note 2.

Voilà donc le plan normal et habituel sur lequel se meut la spéculation augustinienne. Bien que la foi et la raison y soient également intéressées, le problème qui s'y débat n'est pas d'établir une démarcation entre leurs deux domaines, ni par conséquent d'assurer à la philosophie une essence distincte de la théologie, ou inversement, quitte à savoir ensuite comment on pourra les accorder. Pour Augustin, la question se pose tout entière à l'intérieur de la foi. C'est la foi qui nous dit ce qu'il y a à comprendre, c'est elle qui purifie le cœur, permet ainsi à la raison de discuter avec profit et la rend capable de trouver l'intelligence de ce que Dieu révèle. Bref, lorsque Augustin parle d'intelligence, il pense toujours au résultat d'une activité rationnelle dont la foi ouvre l'accès (1), c'est-à-dire à cette unité indivisible qu'est « l'intelligence de la foi » (2).

L'histoire pure ne saurait aller plus loin. On peut regretter, en philosophe, qu'Augustin n'ait pas posé le problème autrement, mais c'est ainsi qu'il l'a posé. Une philosophie qui veut être un vrai amour de la sagesse, doit partir de la foi, dont elle sera l'intelligence. Une religion qui se veut aussi parfaite que possible, doit tendre vers l'intelligence à partir de la foi. Ainsi entendue, la vrai religion ne fait qu'un avec la vraie philosophie, et, à son tour, la vraie philosophie ne fait qu'un avec la vraie religion. C'est là ce qu'Augustin nomme

---

(1) « ...sed intellectui fides aditum aperit, infidelitas claudit ». S. AUGUSTIN, *Epist. 137*, IV, 15; P. L. t. 33, c. 522. — « *Sed sunt quidam*, inquit (Christus), *in vobis qui non credunt* (Joan., VI, 65). Non dixit, sunt quidam in vobis qui non intelligunt; sed causam dixit, quare non intelligunt. *Sunt enim quidam in vobis qui non credunt*; et ideo non intelligunt, quia non credunt. Propheta enim dixit, *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Isaï*, VII, 9, Septuag.). Per fidem copulamur, per intellectum vivificamur. Prius haereamus per fidem, ut sit quod vivificetur per intellectum. Nam qui non haeret, resistit; qui resistit, non credit. Nam qui resistit, quomodo vivificatur? Adversarius est radio lucis, quo penetrandus est : non avertit aciem, sed claudit mentem. *Sunt* ergo *quidam qui non credunt*. Credant et aperiant, aperiant et illuminabuntur ». S. AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, tr. 27, cap. 6, n. 7; P. L. t. 35, c. 1618. Cf. *ibid.*, n. 9; t. 35, c. 1619. — « Si intelleximus, Deo gratias : si quis autem parum intellexit, fecit homo quousque potuit, caetera videat unde speret. Forinsecus ut operarii possumus plantare et rigare, sed Dei est incrementum dare (*I Cor.*, III, 6). *Mea*, inquit, *doctrina non est mea, sed ejus qui misit me* (Joan., VII, 16). Audiat consilium, qui dicit, Nondum intellexi. Magna quippe res et profunda cum fuisset dicta, vidit utique ipse Dominus Christus hoc tam profundum non omnes intellecturos, et in consequenti dedit consilium : Intelligere vis? crede. Deus enim per prophetam dixit : *nisi credideritis, non intelligetis* (*Isaï*, VII, 9; Septuag.) ». S. AUGUSTIN, *In Joan. Evang.*, tr. 29, cap. 7, n. 6; P. L. t. 35, c. 1630. Ainsi, comme le fera plus tard observer saint Anselme, l'Écriture nous demande de croire même cela, qu'il faut croire pour comprendre.

(2) « Fides enim gradus est intelligendi : intellectus autem meritum fidei. Aperte hoc propheta dicit omnibus praepropere et praepostere intelligentiam requirentibus, et fidem negligentibus. Ait enim : *Nisi credideritis, non intelligetis* (*Isai.* VII, 9; Septuag.). Habet ergo et fides ipsa quoddam lumen suum in Scripturis, in Prophetia, in Evangelio, in apostolicis lectionibus. Omnia enim ista quae nobis ad tempus recitantur, lucernae sunt in obscuro loco, ut nutriamur ad diem ». S. AUGUSTIN, *Sermo 126*, cap. 1, n. 1; P. L. t. 38, c. 698.

« philosophie chrétienne », c'est-à-dire, telle qu'il l'entend, une contemplation rationnelle de la révélation chrétienne (1), et tout ce que nous allons étudier dans son œuvre, à commencer par sa théorie de la connaissance, relève de cet ordre de considérations.

(1) *Contra Julian. Pelag.*, IV, 14, 72; t. 44, c. 774. — Pour l'équivalence entre vraie philosophie et vraie religion, voir *De vera religione*, V, 8; t. 34, c. 126.

CHAPITRE II

DEUXIÈME DEGRÉ : L'ÉVIDENCE RATIONNELLE

Le premier conseil que donne Augustin à qui veut prouver l'existence de Dieu, c'est d'y croire; le deuxième moment de la preuve ainsi entendue consistera dans la démonstration de ce fait que l'homme n'est pas condamné au scepticisme (1). Avant de savoir telle vérité, il faut en effet savoir si la vérité en général est accessible à l'homme; avant de démontrer l'existence de Dieu en particulier, il faut répondre à ceux qui soutiennent que rien n'est démontrable; la réfutation du scepticisme radical est donc bien le deuxième moment d'une preuve de l'existence de Dieu (2).

Ici encore la démonstration de saint Augustin ne fait que suivre et formuler son expérience personnelle. S'il a insisté sur l'utilité de la foi, c'est qu'il s'est souvenu des longues années d'erreur pendant lesquelles sa pensée s'épuisait dans la vaine poursuite d'une vérité que la foi lui eût livrée de suite. S'il insiste à présent sur la nécessité de réfuter le scepticisme avant d'aller plus loin, c'est qu'il se souvient d'avoir lui-même désespéré de découvrir la vérité. Augustin veut donc écarter de notre route la pierre d'achoppement sur laquelle il

---

(1) Sur cette question, consulter : H. LEDER, *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie...*, Marburg, R. Friedriech, 1901. — P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918, p. 415-428. — Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 12-46 (excellent chapitre), — J. MARTIN, *Saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1923, p. 32-48. — É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, t. II, chap. I, p. 1-22.

(2) « Mihi satis est, quoquo modo molem istam transcendere quae intrantibus ad philosophiam sese opponit ». *Cont. Acad.*, III, 14, 30; t. 32, col. 950. C'est donc aussi le premier moment de ce qu'un moderne considérerait comme la philosophie proprement dite de saint Augustin. En ce sens, on peut dire : « Nous connaissons la vérité : voilà le fait sur lequel repose la philosophie de saint Augustin ». Ch. BOYER. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 12.

a trébuché lui-même; l'ancien académicien veut nous libérer du pyrrhonisme dont il a lui-même souffert.

Quant à l'essentiel, la réfutation augustinienne du scepticisme est contenue dans le *Contra Academicos*. L'écrit résume des conversations entre Augustin et ses amis dans la villa de Cassiciacum, immédiatement après sa conversion. Il est déjà remarquable que la réfutation du scepticisme ait été la première occupation du nouveau chrétien. Le « désespoir de trouver la vérité » qu'il venait de vaincre en lui, est aussi le premier ennemi qu'il veuille vaincre chez les autres (1). Augustin avait enfin des certitudes; donc la certitude était possible; en sauvant la pensée du désespoir, le *Contra Academicos* déblayait le seuil de la philosophie et en ouvrait la porte (2). En fait, Augustin devait toujours considérer cette première réfutation du scepticisme comme définitive (3), et, en un sens, elle l'était, bien qu'il faille chercher dans certaines de ses œuvres postérieures les formules les plus profondes de sa pensée sur ce point. L'erreur dont avait souffert le jeune Augustin était le scepticisme de la Nouvelle Académie, tel que Cicéron l'avait interprété dans ses *Académiques*. Pour le réfuter, il usera d'abord d'arguments dialectiques du type commun, puis il élaborera progressivement une réfutation plus profonde, dont les répercussions philosophiques se feront sentir pendant plusieurs siècles.

Dès le début de son argumentation contre le scepticisme, on sent Augustin déjà en possession de sa propre doctrine de la connaissance (4). Ce n'est pas elle néanmoins qu'il avance pour le réfuter, mais il essaye simplement une série d'arguments *ad hominem* qui, d'ailleurs, lui semblent déjà concluants par eux-mêmes. C'est un véritable acharnement dialectique qu'il apporte à cette controverse,

---

(1) « Nondum baptizatus, contra Academicos vel de Academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri... ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem ». *Retract.*, I, 1, 1; t. 32, col. 585.

(2) « Unde tria confeci volumina in initio conversionis meae, ne impedimento nobis essent, quae tanquam in ostio contradicebant. Et utique fuerat removenda inveniendae desperatio veritatis, quae illorum videtur argumentationibus roborari ». *Enchiridion*, XX, 7; t. 40, col. 242. — L'intérêt vital de la question pour Augustin s'exprime avec force dans les lignes suivantes : «... non tam me delectat quod, ut scribis, Academicos vicerim... quam quod mihi abruperim odiosissimum retinaculum, quo ab philosophiae ubere desperatione veri, quod est animi pabulum, refrenabar ». *Epist. I*, 3; t. 33, c. 62-63.

(3) « Sunt inde libri tres nostri, primo nostrae conversionis tempore conscripti, quos qui potuerit et voluerit legere lectosque intellexerit, nihil eum profecto quae ab eis contra perceptionem veritatis argumenta multa inventa sunt, permovebunt ». *De Trinitate*, XV, 12, 21; t. 42, col. 1074-1075.

(4) La doctrine de l'illumination est en effet indiquée par une allusion voilée : « Etenim numen aliquod aisti (*sc.* Alypi) solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi, nihil gravius, nihil probabilius, et, si numen ut confido adsit, nihil verius ». *Cont. Academ.*, III, 6, 13; t. 32, col. 940.

où il ne s'agit pas pour lui d'un exercice d'école, mais de sa vie même et de la possibilité pour l'homme en général d'être heureux (1).

Les Académiciens nient que l'on puisse savoir quoi que ce soit. Ce qui les conduit à cette conclusion, c'est la définition de la vérité posée par Zénon : une chose est comprise et perçue comme vraie lorsqu'il ne s'y trouve aucun des caractères qui appartiennent à l'erreur (2); d'où Carnéade conclut que, nulle connaissance n'étant telle, nulle certitude n'est possible. Mais, d'abord, ces hommes devraient se rendre compte que leur position est contradictoire; car ils prétendent simultanément posséder la sagesse et enseigner que l'on ne sait rien. Si l'on ne sait véritablement rien, ne serait-il pas plus simple de dire que la sagesse est impossible? Car il semble étrange de donner le nom de sage à un homme qui, ne sachant rien, ne sait pas seulement pourquoi il vit, comment il doit vivre, ni même s'il vit (3). D'ailleurs, s'il ne sait rien, il ne sait pas ce qu'est la sagesse; mais alors quoi de plus insensé que de dire d'un homme qu'il est sage et que cependant il ignore ce qu'est la sagesse? Mieux vaudrait renoncer simplement à l'usage d'un tel nom (4).

Contradictoire avec sa prétention de posséder la sagesse, la position de l'Académicien est en outre contradictoire en elle-même, car la définition de la certitude qu'il adopte implique à elle seule plus d'une certitude. S'il la considère comme certaine, ce que d'ailleurs elle est, il tient donc par la même au moins une vérité; s'il ne la considère que comme probable, il doit admettre du moins qu'elle est ou vraie ou fausse, et cette proposition disjonctive est encore en elle-même une certitude (5). Voilà donc les Académiciens déjà battus sur leur propre terrain; mais on peut aller plus loin.

C'est leur principe fondamental, en effet, que l'on n'arrive jamais à rien savoir en philosophie. Lorsqu'on observe qu'à ce compte un homme ne pourrait même pas savoir s'il est un homme ou une fourmi, Carnéade répond prudemment que son doute se limite aux problèmes philosophiques et aux solutions que les divers systèmes en proposent;

---

(1) « Hic jam non de gloria, quod leve ac puerile est, sed de ipsa vita, et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus, disseramus ». *Cont. Acad.*, III, 9, 18; t. 32, col. 943. Cf. III, 14, 30; col. 950.

(2) Augustin ne résume pas toujours en termes identiques la définition de Zénon : « Sed verum non posse comprehendi, ex illa stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset. Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est ». *Cont. Acad.*, II, 5, 11; t. 32, col. 925. Cf. *Op. cit.*, III, 9, 18; col. 943.

(3) « Hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat ». *Cont. Academ.*, III, 9, 19; t. 32, col. 943. C'est la première ébauche de ce qui sera plus tard le *Cogito*.

(4) *Ibid.*, et III, 14, 31-32; col. 950-951.

(5) *Cont. Academ.*, III, 9, 21; t. 32, col. 944-945.

mais ce principe lui-même est un principe philosophique, et par conséquent il faut en douter, ce qui met en danger l'existence de l'école, ou l'accepter comme une vérité philosophique, ce qui la ruine. Ajoutons qu'il y a, même en physique, un grand nombre de certitudes accessibles à la pensée. Il n'est pas nécessaire d'être un sage pour être certain qu'il n'y a qu'un monde ou qu'il y en a plusieurs et, s'il y en a plusieurs, que ces mondes sont en nombre fini ou infini. Je suis également certain que le monde où nous sommes tient son organisation soit de la nature des corps qui le composent, soit de quelque providence; je sais enfin que, ou bien il n'a ni commencement ni fin, ou bien il a eu un commencement et n'aura pas de fin, ou bien il n'a pas commencé dans le temps, mais aura une fin; ou encore qu'il a eu un commencement dans le temps et qu'il aura aussi une fin. Laissées à l'état de disjonction, ces propositions sont indiscutablement vraies. Sans doute, l'Académicien nous sommera de prendre parti. Nous refuserons, car c'est alors qu'en effet nous affirmerions ce dont nous ne sommes pas sûrs; mais que l'une ou l'autre de ces thèses philosophiques soit vraie, c'est ce que nul ne saurait contester et aussi longtemps que nous nous en tenons à cette assertion, nous sommes certains de ne pas nous tromper (1).

Carnéade ne se tiendra peut-être pas pour battu. Nous affirmons des propositions disjonctives touchant l'ordre ou la durée de ce monde; mais, dira-t-il, comment savons-nous que ce monde existe, si nos sens sont trompeurs ? — Admettons qu'ils le soient; tout ce que l'on peut soutenir alors, c'est que les choses sont autres qu'elles ne m'apparaissent, mais personne n'osera soutenir qu'il ne m'apparaisse rien. Si j'appelle monde cet ensemble, quel qu'il soit, où je vis et subsiste; cela même, dis-je, qui apparaît à mes yeux et où je vois une terre — où quelque chose de tel — et un ciel — ou une sorte de ciel —, je suis bien certain de ne pas me tromper, car, pour se tromper, il faut affirmer ce dont on n'est pas sûr. Or je ne dis pas que tout cela soit réel, mais seulement que cela me semble tel; si donc on me dit que ce que je vois n'est rien, je ne me trouverai pas pour autant dans l'erreur; pour me mettre dans mon tort il faudrait me prouver que je ne crois rien voir, ce que personne ne tentera de faire, et puisque j'appelle monde ce qui m'apparaît, on ne prouvera rien contre moi en disant que ce qui m'apparaît n'est pas un monde; on disputera seulement sur les mots (2).

Mais si vous dormez, dira-t-on, ce monde que vous voyez existe-t-il ? — Oui, car si j'appelle monde ce qui m'apparaît, je ne cesse pas de percevoir ces apparences, quand bien même je rêverais ou je serais

---

(1) *Cont. Academ.*, III, 10, 23; t. 32, col. 946. Sur les vérités de même ordre que l'on découvre dans la dialectique, *op. cit.*, III, 13, 29, col. 949.

(2) *Cont. Academ.*, III, 11, 24; t. 32, col. 946.

fou. D'ailleurs les propositions disjonctives que nous avons citées plus haut, et beaucoup d'autres du même genre, demeureraient vraies, dans quelque état que je les appréhende. Que je dorme ou que je veille, que je sois sain d'esprit ou insensé, lorsque je pense que, s'il y a six mondes plus un monde, il y a sept mondes, ou que trois fois trois font neuf, ou que le carré d'un nombre est ce nombre multiplié par lui-même, j'ai certainement raison et tout cela resterait vrai quand le monde entier serait en train de ronfler (1).

Lorsqu'on veut définir avec précision l'attitude adoptée par saint Augustin à l'égard de la connaissance sensible, on peut donc la réduire aux deux thèses suivantes : considérée comme une simple apparence, c'est-à-dire prise pour ce qu'elle est réellement, la connaissance sensible est infaillible; érigée en critérium de la vérité intelligible, dont elle est spécifiquement différente, elle nous induit nécessairement en erreur. En ce qui concerne le premier point, il est clair que, comme on vient de le constater, toute donnée sensible a le droit de s'affirmer comme apparence, car les sens perçoivent ce qu'ils perçoivent, comme ils le perçoivent. Je vois brisée une rame plongée dans l'eau; rien de plus vrai; mes yeux la voient exactement comme ils doivent la voir étant donné qu'elle est plongée dans l'eau et c'est s'ils la voyaient droite qu'ils me tromperaient. Mon seul tort est de passer au delà de la donnée sensible pure et d'affirmer que les choses sont telles qu'elles m'apparaissent (2). Cette faute, que l'on commet continuellement, est la véritable origine et l'apparente justification du scepticisme, car ce dont les Académiciens réfutent la possibilité, c'est la sagesse telle que les stoïciens la conçoivent; or le sage que Carnéade juge impossible, c'est Zénon, dont la science se fonde sur le témoignage des sens. Mais le vrai sage n'est peut-être pas celui-là et ce que l'on

---

(1) « Si autem unus et sex mundi sunt, septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo. Quare vel hanc connexionem, vel illas superius disjunctiones, doce somno aut furore aut vanitate sensuum posse esse falsas, et me, si expergefactus ista meminero, victum esse concedam. Credo enim jam satis liquere quae per somnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent : nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum ». *Cont. Academ.*, III, 11, 25; t. 32, col. 947. Cf. DESCARTES, *Meditatio II*, édit. Adam-Tannery, t. VII, p. 28-29.

(2) « Nihil habeo quod de sensibus conquerar : injustum est enim ab eis exigere plus quam possunt; quidquid autem possunt videre oculi, verum vident. Ergone verum est quod de remo in aqua vident? Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit. Quid multis opus est? Hoc de turrium motu, hoc de pinnulis avium, hoc de caeteris innumerabilibus dici potest. Ego tamen fallor, si assentiar, ait quispiam. Noli plus assentiri quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est ». *Cont. Academ.*, III, 11, 26; t. 32, col. 947. Ce dernier texte est présenté comme l'objection possible d'un épicurien à un académicien, mais Augustin la prend à son compte.

peut dire contre la connaissance sensible n'atteint peut-être pas tous les philosophes. Il en est en effet qui relèguent dans le domaine de l'opinion ce que les sens nous enseignent pour réserver la science à l'intelligence et à la pensée pure; tels sont les platoniciens, et le sage véritable que nous cherchons est de leur nombre (1). Mais il n'est même pas nécessaire d'aller si loin pour sortir du scepticisme et la pensée trouve immédiatement en soi de quoi le surmonter.

C'est dans le *De vita beata*, contemporain du *Contra Academicos*, qu'Augustin formule pour la première fois sous une forme reconnaissable l'argument qui aboutira au *Cogito* de Descartes. Dans ce dialogue, Augustin demande à son interlocuteur hésitant : « Sais-tu au moins que tu vis ? » Et Navigius répond : « Je le sais » (2). Considéré sous la forme qu'il revêt dans les *Soliloques* (nov. et décembre 387), l'argument substitue l'intuition de la pensée à celle de la vie : « Toi qui veux te connaître, sais-tu que tu es ? — Je le sais. — D'où le sais-tu ? — Je ne sais pas — Te sens-tu simple ou multiple ? — Je ne sais pas. — Sais-tu que tu te meus ? — Je ne sais pas. — Sais-tu que tu penses ? — Je le sais. — Donc il est vrai que tu penses ? — C'est vrai » (3). La certitude de l'existence du sujet pensant est donc immédiatement fondée sur la certitude de l'existence de la pensée, par opposition à toute autre certitude ultérieure, et cette vérité incontestable est aussi la première de toutes les certitudes.

Ainsi préparé, le texte du *De libero arbitrio* que nous avons analysé déjà s'explique de lui-même. Ce n'est pas au hasard qu'Augustin ouvre par la preuve de sa propre existence la preuve de l'existence de Dieu; il se souvient en effet du désespoir de trouver le vrai dont il a lui-même souffert, et que le scepticisme est l'obstacle qui bloque l'entrée de la philosophie; il faut donc l'écarter avant d'aller plus avant. La parenté qui unit la pensée d'Augustin à celle de Descartes est ici des plus frappantes; dans les deux doctrines, la nécessité de penser « par ordre » est soulignée, l'existence de la pensée est présentée comme la première et plus évidente de toutes les certitudes, cette

---

(1) *Cont. Academ.*, III, 11, 26; t. 32, col. 948. Cf. *De Trinitate*, XV, 12, 21; t. 42, col. 1075.

(2) « Potesne, inquam, nobis dicere aliquid eorum quae nosti ? — Possum, inquit. — Nisi molestum est, inquam, profer aliquid. Et cum dubitaret : scisne, inquam, saltem te vivere ? Scio, inquit ». *De beata vita*, II, 2, 7; t. 32, col. 963. — Le *De beata vita* a été composé entre le premier et le second livre du *Contra Academicos*, c'est-à-dire les 13, 14 et 15 nov. 387. L'argument est encore très loin de celui de Descartes, 1° en ce qu'il porte sur la vie au lieu de porter sur la pensée; 2° en ce qu'il se complète immédiatement par l'affirmation de l'existence du corps (« Scis etiam corpus te habere ? ») que Descartes éliminerait au contraire comme le type même de la chose douteuse.

(3) « *Ratio*. Tu qui vis te nosse, scis esse te ? — *Augustinus*. Scio — *R*. Unde scis ? — A. Nescio. — *R*. Simplicem te sentis, anne multiplicem ? — *A*. Nescio. — *R*. Moveri te scis ? — *A*. Nescio. — *R*. Cogitare te scis ? — *A*. Scio. — *R*. Ergo verum est cogitare te ? — *A*. Verum ». *Soliloq.*, II, 1, 1; t. 32. col. 885.

certitude y est la première de toutes parce qu'elle reste évidente même dans le cas où la pensée qui se connaît est une erreur; enfin, dans les deux doctrines encore, cette première évidence supporte la preuve de l'existence de Dieu : « Cherchons donc dans l'ordre suivant, s'il vous plaît. D'abord, comment on peut prouver que Dieu existe... C'est pourquoi je vous demande d'abord, afin de partir de ce qui est le plus évident, si vous existez vous-même ? Je ne pense pas que vous risquiez de vous tromper en répondant à ma question puisque, si vous n'existiez pas, il serait absolument impossible que vous vous trompiez. — Passons plutôt à la suite. — Puis donc qu'il est évident que vous êtes... » (1). Ce texte date de 388; deux ans plus tard, dans le *De vera religione*. Augustin propose le fait même du doute comme une première évidence, mais seulement en passant et sans fonder sur la certitude du doute l'évidence de l'être (2).

Par contre, en 416, un texte célèbre du *De Trinitate* et, vers 420, un autre texte non moins fameux du *De civitate Dei* évoquent plus irrésistiblement que jamais à la mémoire certaines thèses analogues de Descartes. Après avoir rappelé que même le rêve, même les illusions de la démence, impliquent la vie et la certitude d'être vivant (3),

---

(1) « Quaeramus autem hoc ordine, si placet : primum, quomodo manifestum est Deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona... Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses ? — Perge potius ad caetera. — Ergo quoniam manifestum est esse te,... » *De lib. arbitrio*, II, 3, 7; t. 32, col. 1243. — C'est le texte qu'Arnauld a immédiatement rapproché de celui de Descartes dans, *Œuvres de Descartes*, édit. Ch. Adam et P. Tannery, t. IX, p. 154. Voir sur cette question : FERRAZ, *La Psychologie de saint Augustin*, pp. 148-153. NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, p. 207-220. L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis*, Paris, 1920, 1re Partie. Ch. BOYER. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921, p. 32-41. Ét. GILSON, *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris J. Vrin, 1925, p. 295-298, et *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin 1930.

(2) *De vera religione*, XXXIX, 73; t. 34, col. 154.

(3) Après avoir montré que le scepticisme des Académiciens se fonde sur la constatation des erreurs des sens, des illusions du rêve et de la démence (comme dans la 1re *Méditation* de Descartes), Augustin réplique : « Exceptis enim quae in animum veniunt a sensibus corporis, in quibus tam multa aliter sunt quam videntur, ut eorum verisimilitudine nimium constipatus, sanus sibi esse videatur qui insanit; unde Academica philosophia sic invaluit, ut de omnibus dubitans multo miserius insaniret : his ergo exceptis quae a corporis sensibus in animum veniunt, quantum rerum remanet quod ita sciamus, sicut nos vivere scimus? In quo prorsus non metuimus, ne aliqua verisimilitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum qui fallitur vivere; nec in eis visis hoc habetur, quae objiciuntur extrinsecus, ut in eo sic fallatur oculus, quemadmodum fallitur cum in aqua remus videtur infractus, et navigantibus turres moveri, et alia sexcenta quae aliter sunt quam videntur; quia nec per oculum carnis hoc cernitur. Intima scientia est qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest : fortasse dormis, et nescis, et in somnis vides... Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire. Mille itaque fallacium visorum genera objiciantur ei qui dicit : scio me vivere, nihil horum timebit, quando et qui fallitur vivit » *De Trinitate* XV, 12, 21; t. 42, col. 1073-1074 — Cf. *op. cit.*, X, 10, 14; t. 42, c. 981.

Augustin affirme formellement son existence au nom du fait même de l'erreur : « Les vérités de ce genre n'ont rien à craindre des arguments des Académiciens. Ils disent : oui, mais si vous vous trompiez ! Si je me trompe, je suis. Car celui qui n'est pas ne peut évidemment pas se tromper et par conséquent je suis si je me trompe. Puis donc que je suis si je me trompe, comment pourrais-je me tromper sur mon existence, alors qu'il est certain que, si je me trompe, je suis ? Ainsi donc, quand même je me tromperais, il me faudrait être pour pouvoir me tromper, et il est donc hors de doute que je ne me trompe pas lorsque je sais que je suis » (1). Rien ne manque à la preuve augustinienne : les arguments des sceptiques; la constatation de leur nature purement sensible et du caractère au contraire purement intelligible de la première certitude : *quia nec per oculum carnis hoc cernitur* (2); l'appel à la conscience : *intima scientia*; enfin, le « Si je me trompe, je suis » lui-même : si *enim fallor, sum.* Nous ne saurons sans doute jamais dans quelle mesure Descartes a pu être touché, directement ou indirectement, par saint Augustin ou par la tradition augustinienne, et il serait d'ailleurs imprudent de méconnaître ce qu'a d'original le *Cogito* cartésien, mais la parenté des doctrines est évidente même à qui ne pousse pas la comparaison des textes jusque dans le détail ; pour l'un et l'autre philosophe, le doute sceptique est une maladie d'origine sensible dont l'évidence de la pensée pure est le remède, et cette première certitude ouvre la route qui, par la démonstration de la spiritualité de l'âme, conduit à la preuve de l'existence de Dieu.

---

(1) « Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo..., sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium : quid, si falleris ? Si enim fallor sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor ? » *De civit. Dei*, XI, 26; t. 41, c. 339-340. — Cf. Descartes : « Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo ». *Meditatio II*, éd. Ad.-Tannery, t. VII, p. 25, l. 5-10.

(2) Cette opposition de la vérité intelligible à l'erreur sensible est bien marquée dans le texte qui précède et dans le *De Trinitate*, *loc. cit.*, col. 1075. — Ch. Boyer, (*op. cit.*, pp. 29-32) a montré avec raison que l'influence de Platon et de Plotin a été décisive sur ce point. Platon a libéré Augustin du septicisme en la libérant du sensualisme et en lui révélant, avec le monde intelligible, le lieu même de la vérité.

CHAPITRE III

TROISIÈME DEGRÉ : L'AME ET LA VIE

En même temps qu'elle se libère du doute par la certitude de sa propre existence, la pensée s'appréhende comme une activité vitale d'ordre supérieur, car penser c'est vivre. Or toute vie a son principe, qui est une âme; la pensée est donc de l'ordre de l'âme. Quel est le sens de cette constatation et quelles nouvelles certitudes implique-t-elle?

Puisque la pensée se connaît comme âme, la première question qu'elle doit résoudre est celle de la nature de l'âme (1). En apparence,

---

(1) La terminologie d'Augustin, ici comme ailleurs, est assez flottante; essayons d'en fixer quelques points.

a) *Anima, Animus*. — A parler proprement, *anima* désigne le principe animateur du corps considéré dans la fonction vitale qu'il y exerce. L'homme a une *animam*, les animaux aussi en ont une. *Animus* (terme emprunté à Varron, *De diis selectis*; voir *De civ. Dei*, VII, 23, 1; t. 41, col. 212), est employé de préférence par Augustin pour désigner l'âme de l'homme, c'est-à-dire un principe vital qui est en même temps une substance raisonnable (voir la définition d'*animus* donnée plus loin). En ce sens, *animus* est le « summus gradus animae » (*De civ. Dei*, loc. cit.) et semble parfois se confondre avec *mens* (*De civ. Dei*, XI, 3; t. 41, col. 318).

b) *Spiritus*. — Le terme a deux sens entièrement différents selon qu'Augustin le dérive de Porphyre (*De civ. Dei*, X, 9, 2; t. 41; col. 286-287), ou de l'Écriture (*De anima et ejus origine*, II, 2, 2; t. 44, col. 495-496; IV, 13, 19; col. 535; IV, 23, 37; col. 545-546). — Dans sa signification porphyrienne, *spiritus* désigne à peu près ce que nous nommons imagination reproductive ou mémoire sensible; il est donc supérieur à la vie (*anima*) et inférieur à la pensée (*mens*). Voir *De Gen. ad litt.*, XII, 24, 51; t. 34, col. 474-475. — Dans sa signification scripturaire, *spiritus* désigne au contraire la partie rationnelle de l'âme et devient par conséquent une faculté spéciale à l'homme, que les animaux ne possèdent pas : « Et quoniam tria sunt quibus homo constat : spiritus, anima et corpus, quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars enim quaedam ejusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua conjungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est ». *De fide et symbolo*, X, 23; t. 40, col. 193-194.

c) *Mens. Ratio. Intelligentia*. — La pensée, *mens*, est la partie supérieure de l'âme raisonnable (*animus*); c'est elle qui adhère aux intelligibles et à Dieu (voir *Introduction*, ch. II, p. 24, note 1. Cf. *Enarr. in Ps. 3*, 3; t. 36, col. 73. *De div. quaest. 83*; VII; t. 40, col. 13). — La pensée contient naturellement la raison et l'intelligence : « ...mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest,... ». *De civ. Dei*, XI, 2; t. 41, col. 318. — La raison (*ratio*) est le mouvement par lequel la pensée (*mens*) passe de l'une de ses connaissances à une autre pour les associer ou les dissocier : « Ratio est mentis

la place de cette idée ne diffère en rien dans la doctrine d'Augustin de celle qu'elle occupe dans toute autre philosophie chrétienne. Pour lui comme pour tous les philosophes chrétiens, l'homme est composé d'une âme et d'un corps, ce qui signifie que, sans l'un ou l'autre de ces deux éléments, il ne serait pas l'homme (1). Il y a néanmoins deux traits caractéristiques, dus l'un et l'autre à l'influence platonicienne, qui confèrent à la conception augustinienne de l'homme un aspect reconnaissable entre toutes les autres philosophies chrétiennes. D'abord, bien qu'il considère l'homme total comme une substance, Augustin insiste avec une force particulière sur le fait que l'âme en est déjà une. C'est ainsi, par exemple, qu'au lieu de définir l'âme en fonction de l'homme, il la décrit directement en elle-même : *une substance raisonnable faite pour régir un corps* (2). En second lieu, et par une conséquence naturelle qu'Augustin ne cherche nullement à éviter, la définition de l'homme devient extrêmement difficile dans cette doctrine, car on voit mal comment l'homme, qui est une substance, pourrait résulter de l'union de son âme, qui est elle aussi une substance, avec son corps qui en est une troisième. Dirons-nous de lui que son âme et son corps sont un comme le sont deux chevaux attelés à un

---

motio, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens : ... ». *De ordine*, II, 11, 30; t. 32, col. 1009. — Les deux termes *intellectus* et *intelligentia* étaient imposés à Augustin par l'Écriture (*Epist. 147*, XVIII, 45; t. 33, col. 617); tous deux signifient une faculté supérieure à la raison (*ratio*). *L'intelligentia* est ce qu'il y a en l'homme, et par conséquent dans la *mens*, de plus éminent (*De lib. arbit.*, I, 1, 3; t. 32, col. 1223). Pour cette même cause, elle se confond souvent avec *intellectus* («... intellectus ergo vel intelligentia... ». *Enarr. in Ps. 31*, 9; t. 36, col. 263).

d) *Intellectus.* — L'intellect est une faculté de l'âme, propre à l'homme, qui appartient plus particulièrement à la *mens*, et qui est illuminée directement par la lumière divine : « Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est ». *In Joan. Evang.*, tract. XV, 4, 19; t. 35, col. 1516-1517. L'*intellectus* est une faculté supérieure à la raison, car on peut avoir la raison sans avoir l'intelligence; mais on ne peut avoir l'intelligence sans avoir d'abord la raison, et c'est même parce que l'homme a la raison qu'il veut atteindre l'intelligence (*Sermo 43*, II, 3-III, 4; t. 38, col. 254-256). D'un mot, l'intelligence est une vue intérieure (*Enarr. in Ps. 32*, 22; t. 36, col. 296), par laquelle la pensée perçoit la vérité que la lumière divine lui découvre. C'est cet *intellectus*, envisagé dans sa forme la plus haute, dont nous avons vu que la foi est le préambule nécessaire (Voir 1re Partie, ch. I).

Nous n'avons pas inclus dans cette classification la distinction de la *ratio superior* et de la *ratio inferior*, sur laquelle nous aurons à revenir dans la IIe Partie. ch. I.

(1) « ... cum... constet... ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo, utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo, an tantummodo anima ? Quanquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo si non esset alterum (nam neque corpus homo esset, si anima non esset; nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur) : fieri tamen potest ut unum horum et habeatur homo et vocetur ». *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6; t. 32, c. 1313.

(2) « Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata ». *De quantitate animae*, XIII, 22; t. 32, c. 1048. Dans ce texte, *animus* n'a pas d'autre sens que *anima*. Cette définition sera recueillie et vulgarisée par l'apocryphe augustinien *De spiritu et anima*, cap. 1, dans Pat. lat., t. 40, c. 781.

même char ou un centaure? Dirons-nous au contraire que l'homme est une âme, mais en comprenant sous le mot âme le corps qu'elle anime, comme on comprend à la fois l'homme et sa monture dans la définition d'un cavalier? La question est difficile, ainsi qu'Augustin le reconnaît; mais, ajoute-t-il, la solution n'en est peut-être pas indispensable, car, de toute façon, nous savons que l'âme est la partie supérieure de l'homme (1), et c'est là surtout ce qu'il importe de mettre en évidence dans sa définition; sur quoi Augustin conclut aussitôt : ainsi, autant qu'il est donné à l'homme de le connaître, l'*homme est une âme raisonnable qui se sert d'un corps* (2).

Cette définition de l'homme, où l'accent est mis avec tant d'insistance sur la transcendance hiérarchique de l'âme à l'égard du corps, s'accorde avec les tendances profondes de l'augustinisme. On s'étonne parfois qu'il n'ait pas discuté, ni même aperçu, les difficultés métaphysiques impliquées dans une telle définition; mais c'est que le problème abstrait de la structure métaphysique de l'homme lui semblait oiseux. Ce qui l'intéresse, c'est le problème moral du souverain bien : or la nature de ce bien est essentiellement spirituelle; il faut le chercher au delà de l'âme, mais dans la même ligne intelligible qu'elle, et c'est pour cela que, dans la définition de l'homme, la supériorité de l'âme sur le corps doit être mise en relief. Qu'on la nie, il cesse d'être évident que l'homme doit chercher son bien au-dessus de l'ordre du corps; qu'on l'admette au contraire, et, avec le problème de l'ordre des fins, c'est la morale tout entière qui trouve sa solution (3).

Ainsi l'anthropologie et la psychologie de saint Augustin sont suspendues à une morale qui rend raison de leurs caractères essentiels. Dans une doctrine de ce genre, puisque l'homme y est avant tout son

---

(1) *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6; t. 32, c. 1313. *De civitate Dei*, XIX, 3; t. 41, c. 625-626.

(2) « Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore ». *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52; t. 32, c. 1332. C'est la définition de « l'homme supérieur » dont Plotin dit lui-même, (*Enn.* VI, 7, 5; éd. É. Bréhier, t. VI², p. 74, ligne 23) qu'il l'emprunte à Platon (cf. *Alcibiade*, p. 129 e; éd. M. Croiset, t. I, pp. 103-104). Platon lui-même en conclut logiquement que « l'homme se trouve n'être rien d'autre que l'âme » (*Alcibiade*, 130 c; éd. citée, p. 104). Augustin a donc hérité d'une définition platonicienne de l'homme; d'autre part, son christianisme l'oblige à maintenir fermement l'unité du composé humain fait d'une âme et d'un corps; d'où chez lui, une indétermination de pensée souvent perceptible dans ses textes, surtout lorsqu'il essaie de forcer la formule de Platon à exprimer une notion chrétienne de l'homme. Cf. « Quid est homo? Anima rationalis habens corpus ». Voilà pour Platon. Sur quoi Augustin ajoute : « Anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem ». (*In Joan. Evangel.*, XIX, 5, 15; t. 35, col. 1553). Nous rencontrerons d'autres cas où Augustin souffrira d'avoir voulu faire tenir un sens chrétien dans des formules platoniciennes inaptes à l'exprimer.

(3) « Sive enim utrumque (*scil.* corpus et anima), sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis; sed quod aut corpori simul et animae, aut soli animae optimum est, id est optimum hominis ». *De moribus ecclesiae*, I, 4, 6; t. 32, col. 1313. Cf. *De civit. Dei*, XIX, 3, 1; t. 41, c. 625-626.

âme, certaines opérations pourront être attribuées en propre à l'homme bien que l'âme seule y prenne part. De là une théorie de la connaissance et une théologie naturelle orientées en sens inverse du corps et toujours préoccupées de nous en détourner pour nous ramener du côté de l'âme où se trouve notre plus grand bien. C'est déjà cette préoccupation fondamentale qui s'exprime dans la définition augustinienne de l'âme comme substance. Or, prouver que l'âme est une substance, c'est avant tout, pour saint Augustin, prouver qu'elle est distincte du corps. Ce problème n'a cessé de le préoccuper, parce que le souvenir du matérialisme auquel il avait adhéré pendant sa jeunesse n'a jamais quitté son esprit. Si, comme nous l'avons dit, tout ce qui existe à part est une substance, il suffira de prouver que l'âme existe à part du corps qu'elle anime pour prouver qu'elle est une substance spirituelle. Mais comment établir cette démonstration ?

La méthode adoptée par Augustin est essentiellement *a priori*. Toutes les preuves de la distinction de l'âme et du corps reposent sur ce principe, que les choses auxquelles la pensée reconnaît nécessairement des propriétés essentielles distinctes, sont nécessairement aussi des choses distinctes. Il suffira donc de définir l'âme et le corps pour savoir si leurs essences se confondent. Or un corps est par définition quelque chose d'étendu en longueur, largeur et profondeur (1), tous les géomètres le reconnaissent et, pour eux, est corps ce qui occupe un certain lieu selon les trois dimensions de l'espace, de telle sorte qu'à des parties plus petites de ce corps corresponde un espace plus petit et que des parties plus grandes occupent un espace plus grand (2); or rien de tout cela ne peut être considéré comme appartenant à la nature de l'âme; l'âme n'est donc pas un corps.

Il est vrai que l'on pourrait demander d'où nous savons que l'étendue n'appartient pas à la nature de l'âme ? Pour répondre à cette question, il suffit de rappeler que la pensée appréhende sa propre existence avec une évidence immédiate. Or, lorsqu'elle se découvre dans son doute

---

(1) « Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi solida suspicanda est anima : corporea ista sunt, ut mihi videtur... ». *De quant. animae*, III, 4; t. 32, c. 1037. — *De Genesi ad litt.*, VII, 21, 27; t. 34, col. 365.

(2) « Nunc de anima incorporea satis dictum sit : quam si corpoream mavis credere, prius tibi definiendum est quid sit corpus;... Quanta te tamen absurda secuta sint tale corpus in anima cogitantem, qualia sunt quae ab omnibus eruditis corpora nuncupantur, id est quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis, locorum occupant spatia, minora minoribus suis partibus, et majora majoribus, puto quod jam prudenter advertas ». *De anima et ejus origine*, IV, 21, 35; t. 44, c. 544. — Cf. exactement dans le même sens : « Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine ita sistitur vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte quam in toto, non est corpus anima ». *Epist. 166*, II, 4; t.33, c. 722. — Le caractère déjà cartésien de cette définition du corps par l'étendue et le mouvement, ainsi que de la distinction entre l'âme et le corps qu'elle fonde, a à peine besoin d'être signalé. Cf. DESCARTES, *Meditationes*, II; éd. Adam-Tannery, t. VII, p. 26, l, 14-p. 27, l. 17.

même, elle se saisit comme une intelligence; car elle sait qu'elle est, et qu'elle vit, mais la vie qu'elle saisit est celle d'une pensée : *sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia* (1). Sachant cela, elle est par là même capable de savoir ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas, car, étant une intelligence, elle est certainement ce qu'elle se sait être et, ce qu'elle ne se sait pas être, elle ne l'est certainement pas. Appliquons ce principe au problème de la distinction de l'âme et du corps.

Certains hommes imaginent que leur âme est un corps d'un genre quelconque : de l'air, du feu ou une essence plus subtile encore par exemple; il semble donc que l'âme ignore ce qu'elle est. Pourtant, lorsqu'on fait le départ entre ce dont l'âme est certaine et ce qu'elle ignore dans une telle opinion, il apparaît clairement que la seule chose dont elle soit sûre, lorsqu'elle pense être un corps, c'est qu'elle pense; mais quant à ce qui est d'être un corps, elle peut assurément le croire, mais le savoir, non pas. Que l'âme élimine donc de l'opinion qu'elle a d'elle-même ce qu'elle croit être pour n'en conserver que ce qu'elle se sait être, il lui restera cette certitude dont nous avons vu qu'aucun sceptique ne saurait douter : elle est, elle vit, elle pense (2).

Ainsi, la seule chose dont l'âme soit sûre, c'est qu'elle est une pensée; elle a par conséquent le droit de se distinguer de tout ce qui n'est pas elle et le devoir de ne pas se l'attribuer. Est-il possible que de l'air, du feu, le cerveau, le sang, les atomes, une quinte essence quelconque, ou enfin des organes de notre corps puissent produire la vie, la mémoire, la connaissance, l'intelligence, le jugement et la volonté? On peut à la rigueur en disputer et les opinions les plus diverses se sont combattues sur ce point. Mais que la pensée elle-même soit, qu'elle vive, se souvienne, connaisse, veuille et pense, qui pourrait en douter? Car qui en doute le prouve. Celui qui doute, vit. S'il demande pourquoi il doute, il se souvient. S'il doute, il connaît qu'il doute. S'il doute, c'est qu'il veut être certain. S'il doute, il pense, il se sait ignorant et il sent qu'on ne doit rien affirmer à la légère. On peut donc douter de tout, mais non de la pensée, sans laquelle il ne serait pas même possible de douter (3).

---

(1) *De Trinitate*, X, 10, 13; t. 42, col. 980.

(2) « Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se intelligere scit : aerem autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit : hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt ». *Loc. cit.* — « Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus; quia si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos novit ». *De Gen. ad litt.*, VII, 21, 28; t. 34, col. 365-366.

(3) « Sed quoniam de natura mentis agitur, removeamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis; et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse diligentius attendamus. Utrum enim *aeris* sit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, sciendi, judicandi;

Ainsi, parce que c'est l'essence même de la pensée que de connaître, elle appréhende sa substance en même temps que son existence; elle sait ce qu'elle est en même temps qu'elle est. On conçoit dès lors aisément qu'elle sache aussi ce qu'elle n'est pas. Nous venons de voir que l'âme n'a aucunement conscience d'être un air, un feu, un corps quelconque, ni généralement aucune des choses qui tombent sous nos sens ou peuvent être conçues par l'imagination : et, en effet, il est impossible qu'une substance pensante conçoive ce qu'elle est comme elle conçoit ce qu'elle n'est pas. Ce qu'elle est, elle le saisit en quelque sorte du dedans, comme une présence intérieure, véritable et non feinte, car rien n'est plus présent à l'âme qu'elle-même. Ce qu'elle n'est pas, elle ne peut que le percevoir ou l'imaginer, mais non pas en avoir conscience, et c'est ainsi qu'elle connaît le corps. Que l'âme élimine donc de l'idée qu'elle a d'elle-même tout ce qui lui vient par la voie des sens et qu'elle cesse de se l'attribuer, ce qui lui restera comme une connaissance intime et évidente d'elle-même, c'est ce qu'elle est (1).

---

an ignis, an cerebri, an sanguinis, an atomorum, an praeter usitata quatuor elementa quinti nescio cujus corporis, an *ipsius carnis nostrae compago* vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines : et alius hoc, alius aliud affirmare conatus est. Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare et scire, et judicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit;... si dubitat, cogitat;... Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet : quae si non essent, de ulla re dubitare non posset ». *De Trinitate*, X, 10, 14; t. 42, c. 981. Cf. Descartes : « Non sum *compages illa membrorum*, quae corpus humanum appellatur; non sum etiam tenuis aliquis *aër* istis membris infusus, non ventus, non *ignis* non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo...; de iis tantum quae mihi nota sunt, judicium ferre possum. Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi... Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens ». *Meditatio II*, édit. Adam-Tannery, t. VII, p. 27, l. 17-p. 28, l. 22.

A part cette preuve fondamentale, Augustin a proposé des arguments moins importants; on les trouvera classés par NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, t. I, pp. 169-182. Celui sur lequel il insiste le plus volontiers est la présence simultanée, dans la sensation ou la mémoire, de représentations de l'étendue qui n'y occupent cependant aucune étendue : *De quant. animae*, V, 9; t. 32, c. 1040-1041. XIV, 23-24; c. 1048-1049.

(1) « Unde consequenter etiam intelligentiam quid aliud quam in eodem subjecto corpore existimant? Qui omnes non advertunt, mentem nosse se etiam cum quaerit se, sicut jam ostendimus. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter, cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea quae supra dicta sunt. *Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum : totumque illud quod se jubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est.* Sic enim cogitat ignem aut aerem, et quidquid aliud corporis cogitat. Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat id quod ipsa non est. Per phantasiam quippe imaginariam cogitat haec omnia, *sive ignem, sive aerem, sive illud vel illud corpus, partemve illam, seu compaginem temperationemque corporis*; nec utique ista omnia, sed aliquid horum esse dicitur. Si quid autem horum esset, aliter id quam caetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive ejusdem generis aliqua; sed quadam

Puisque nous l'avons définie « une substance raisonnable faite pour gouverner le corps », c'est donc que l'âme lui confère la vie. On ne saurait douter qu'Augustin ait attribué, directement et immédiatement, des fonctions vitales à l'âme substance qui vient d'être définie. Le fait ressort de sa seule définition, mais il est encore confirmé par cette assertion réitérée que l'âme est une substance raisonnable et intelligente dès le début de son existence, bien que la raison et l'intelligence y soient d'abord comme endormies (1). Comment d'ailleurs une substance intelligible peut être unie à un corps matériel pour l'animer, c'est aux yeux d'Augustin un profond mystère, d'autant plus troublant qu'ici, ce que l'homme ne parvient pas à comprendre, c'est l'homme même (2). On chercherait donc vainement dans les traités augustiniens qui se rapportent à l'âme la solution de cette énigme; pourtant, on peut y trouver comme un sentiment à la fois confus et tenace de la direction dans laquelle il conviendrait de la chercher.

En réalité nous sommes ici devant l'une de ces « indéterminations augustiniennes » qui sont si nombreuses et dont l'influence fut si profonde au moyen-âge. A mesure qu'il a mieux réalisé le contenu de sa foi chrétienne, Augustin a mieux compris que, selon l'Écriture, Dieu n'a pas créé une âme en créant Adam, mais un homme : *Faciamus hominem* (Gen. I, 26), et que, former le corps d'Adam, c'était déjà former un homme (Gen., II, 7). Le seul fait d'avoir à méditer sur le dogme a suffi pour conduire plus tard Augustin à une définition de l'homme toute différente de celle de Plotin : « Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore » (3). D'ailleurs, si l'homme n'était pas un, comment serait-il une image de la Trinité divine? Malheureusement, la plénitude de la vérité chrétienne a toujours avancé, chez Augustin, sur sa philosophie. C'est aussi pourquoi, ne disposant que d'une technique plotinienne pour justifier des intuitions chrétiennes, il a légué au moyen âge des problèmes redoutables dont

---

interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius); sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se. Novit enim haec in se, nec imaginatur quasi extra se illa sensu tetigerit, sicut corporalia quaeque tanguntur. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingat, ut tale aliquid esse se putet, quidquid ei de se remanet, hoc solum ipsa est ». *De Trinitate*, X, 10, 15-16; t. 42, c. 981-982.

(1) *De civitate Dei*, XXII, 24, 3; t. 41, c. 789. *De Trinitate*, XIV, 4, 6; t. 41, c. 1040.

(2) « Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est ». *De civ. Dei*, XXI, 10. 1; t. 41, c. 724-725. C'est ce que Pascal cite, et interprète de la manière suivante : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut-être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être » *Pensées*, II, 72; dans L. Brunschvicg, éd. minor, p. 357, qui renvoie à MONTAIGNE, *Apologie de R. Sebond*.

(3) *De Trinit.* XV, 7, 11; t. 42, col. 1065. Cf. *De civit. Dei*, XIII, 24; t. 41, col. 399, où l'homme est conçu comme un *conjunctum*.

saint Thomas seul a trouvé la réponse. Lui-même ne l'a pas trouvée. Sentant, dès ses débuts, que l'âme et le corps font ensemble un homme, il a continué toute sa vie à raisonner comme si l'âme était une substance qui se sert de cette autre substance qu'est le corps. On comprend aisément qu'engagé dans un tel embarras, il ait trouvé l'homme un être étrangement mystérieux.

Augustin s'est clairement rendu compte qu'en raison de sa définition de l'âme, le problème dit de « la communication des substances » se posait d'une manière aiguë dans sa doctrine. Si l'âme est une substance spirituelle, comment peut elle « user » d'une autre substance (1) ? A vrai dire, on ne conçoit même pas quelle pourrait être la nature de leurs relations. Puisqu'elle est inétendue par définition, on ne saurait imaginer qu'une partie de l'âme soit dans une partie du corps. Elle n'est donc pas présente aux organes qu'elle anime par suite d'une sorte de division ou de diffusion locale. En fait, pour trouver une comparaison qui suggère en quelque façon le mode de présence de l'âme au corps, Augustin oppose à l'hypothèse de la diffusion locale, qu'il rejette, celle d'une sorte d'*attention vitale* (2). L'âme est tout entière dans toutes les parties du corps prises ensemble et tout entière dans chaque partie prise en particulier. La preuve en est que, d'une part, lorsqu'un point du corps est touché, bien que ce point ne soit pas le corps tout entier et même qu'il soit à peine visible par sa petitesse, l'âme tout entière en est informée; d'autre part, si elle l'est, ce n'est pas que l'impression corporelle se trouve diffusée à travers le corps entier, car elle perçoit cette impression à l'endroit même où elle se produit; or ceci serait impossible si l'âme était partiellement présente dans un membre et partiellement dans un autre; il faut donc que sa présence soit d'un ordre tout différent, purement spirituel, et qu'elle consiste moins dans une diffusion qui la diviserait, que dans l'exercice d'une action omniprésente, à laquelle nulle partie du corps étendu n'échappe (3).

---

(1) Nous ne voyons pas pourquoi M. J. Martin écrit : « Cette conception de l'homme devrait supprimer toute question sur les rapports de l'âme et du corps » (*S. Augustin*, p. 358); car il est bien vrai que selon Augustin, l'homme est son âme et son corps unis ensemble, mais, puisque l'âme est une substance à part du corps, le problème de leurs relations ne saurait être évité.

(2) « Per totum quippe corpus quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur » *Epist. 156*, II, 4; t. 33, c. 722. — Pour exercer cette action sur le corps, l'âme agit par l'intermédiaire de l'air et du feu, les deux éléments les plus subtils et les plus voisins de son immatérialité; ils sont donc les instruments de la motricité et de la sensibilité : *De Genesi ad litt.*, VII, 15, 21; t. 34, col. 363 et 19, 25; col. 364. — Cf. PLOTIN, *Enn.* IV, 4, 20; éd. É. Bréhier, t. IV, p. 121, pour la notion d'attention vitale de l'âme au corps.

(3) « Nam per omnes ejus particulas tota (*scil.* anima) simul adest, nec minor in minoribus et in majoribus major; sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est. Neque enim aliter, quod in corpore etiam non toto sentit, tamen tota sentit : nam cum exiguo puncto in carne viva aliquid tangi-

Quoique indivise, puisque spirituelle, l'*attention vitale* par laquelle l'âme anime le corps peut varier d'intensité selon la nature des organes et selon le moment où on la considère. Ainsi que nous le verrons bientôt, la sensation n'est précisément qu'un accroissement temporaire d'intensité dans l'action par laquelle l'âme anime un point quelconque du corps. Mais il ne suffirait pas d'invoquer le cas de la sensation pour faire comprendre la nature de l'union de l'âme et du corps; nous sommes ici devant l'un de ces cas, trop nombreux au gré de l'historien, où il apparaît que le sens profond du système entier est impliqué dans chacune de ses parties, précisément comme l'âme dans le corps qu'elle anime. Toute la doctrine est en effet suspendue aux idées de Dieu; or, lorsqu'on va jusqu'au fond du problème, la raison métaphysique de l'union de l'âme et du corps chez saint Augustin, c'est que l'âme doit servir d'intermédiaire entre le corps qu'elle anime et les Idées de Dieu qui l'animent.

Comment l'âme est en contact avec les idées divines, c'est un problème qu'il n'est pas temps encore d'aborder. Disons du moins qu'elle l'est, et même d'une manière aussi proche que possible. La proximité dont il est ici question n'est évidemment pas une proximité de lieu, mais de nature. L'âme, parce qu'elle est spirituelle, n'est séparée par rien des idées divines, qui sont de nature spirituelle elles-mêmes. Le corps, au contraire, précisément parce qu'il est étendu dans le lieu, est incapable de participer directement à la nature des idées; un intermédiaire est donc nécessaire entre elles et lui, et cet intermédiaire est l'âme même. Un corps n'est en effet ce qu'il est que par sa forme, l'ordre de ses parties et les relations numériques auxquelles il obéit; or c'est l'âme qui les lui confère et qui le fait être par conséquent ce qu'il est (1); mais elle ne les lui confère que parce

---

tur,... animam tamen totam non latet; neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur ubi fit ». *Epist.* 156, II, 4; t. 33, c. 722 (sur le sens exact de l'expression *non latet*, voir le chapitre suivant). — Cf. *De quantitate animae*, XVI, 25; t. 32, c. 1034. — Augustin n'en admet pas moins que l'action de l'âme s'exerce de préférence par certains organes du corps, notamment le cerveau. Cf. *De Genesi ad litt.*, VII, 17-18, 23-24, t. 34, c. 364, où les localisations principales sont indiquées.

(1) « Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima, tamen non localiter jungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis, quanto etiam corpore melior. Nec ista propinquitas loco, sed naturae ordine dicta sit. Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est ». *De immort. animae*, XV, 24; t. 32, c. 1033. — L'universalité de ce principe est ce qui a toujours incliné Augustin à admettre au moins comme possible, l'hypothèse d'une âme du monde : « Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum ». *Ibid.* — Cf. *De civit., Dei*, X, 29, 2; t. 41, c. 308-309. Pour les sources plotiniennes de la doctrine, voir É. BRÉHIER, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin, 1928, p. 54.

qu'elle les tient elle-même des idées divines. Si donc le corps ne participait pas à ces idées, il ne serait pas ce qu'il est; mais s'il y participait aussi immédiatement que l'âme, il serait l'âme même. Or, il n'est pas l'âme, et cependant il participe à l'ordre, à la forme et, plus évidemment encore, à la Vie suprême qui est à la fois une sagesse et une vérité immuable; c'est donc par l'âme, et par elle seule, que le corps pouvait être vivifié (1).

Par là, nous n'apercevons pas seulement mieux la raison de la présence de l'âme dans le corps, mais aussi la nature générale de l'activité qu'elle y exerce. Unie à la portion d'étendue qu'elle ordonne et organise, l'âme en est d'abord le principe animateur unique. Elle ne se confond pas en effet avec une partie de la substance divine, ce qui équivaudrait à nier son existence (2); elle n'est pas non plus unique pour toute l'espèce humaine, car il est évident que chaque corps exerce des opérations qui lui sont propres et en vertu d'un principe interne qui n'agit qu'en lui (3). Par contre, omniprésent en lui, ce principe est la cause immédiate unique de l'ordre externe qui lui confère sa forme, de l'ordre interne qui en fait un organisme, et de toutes les opérations que cet organisme accomplit (4). Son activité doit donc être conçue comme la présence bienfaisante et vigilante d'une substance spirituelle, par qui les perfections de la Vie et de la Sagesse éternelles se communiquent au monde des corps vivants. De là cette beauté, cette harmonie, cette unité, qui brillent dans le corps des moindres animaux et jusque dans celui du vermisseau le plus

---

(1) « Si enim non tradit (*scil.* anima) speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus : et si non per illam fit, aut non fit omnino, aut tam propinque speciem sumit quam anima : sed et fit corpus, et si tam propinque sumeret speciem, id esset quod anima : nam hoc interest; eoque anima melior, quo sumit propinquius. Tam propinque autem etiam corpus sumeret, si non per animam sumeret. Etenim nullo interposito tam propinque utique sumeret. Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima ». *De immort. animae*, XV, 24; t. 32, c. 1033. — Augustin ne pouvait donc accepter la doctrine d'Origène sur la cause de l'incorporation des âmes : *De civit. Dei*, XI, 23, 1-2; t. 41, c. 336-337.

(2) *De anima et ejus origine*, I, 19, 32; t. 44, c. 493; II, 3, 5; c. 496-497. — *De Genesi ad litt.*, VII, 28, 43; t. 34, c. 372. — *Epist. 166*, III, 7; t. 33, c. 723-724.

(3) *De lib. arbit.*, II, 7, 15-19; t. 32, c. 1249-1250.

(4) Nous percevons directement en nous la présence de ce principe; nous en induisons la présence chez les autres hommes ou chez les animaux, d'après les opérations analogues aux notres qu'ils accomplissent. Par contre, Augustin refuse d'appliquer le nom d'âme aux principes vitaux qui ne confèrent à leurs corps aucune connaissance, pas même sensible. Il admet donc des âmes dans les animaux, mais il n'en accorde pas aux plantes. Pourtant, il leur accorde un « mouvement » vital qui est, en elles aussi, le principe de leur forme et de leurs opérations. Voir sur ce point J. MARTIN, *S. Augustin*, pp. 346-348. — Signalons aussi qu'Augustin a remarqué le caractère paradoxal de l'âme telle qu'il la conçoit : ordonnatrice du corps, elle ignore tout de ce qu'elle y fait. Malebranche partira de là pour ajouter à la négation augustinienne de toute action du corps sur l'âme, sa négation symétrique de toute action de l'âme sur le corps. Voir, en ce qui concerne Augustin, *De anima et ejus origine*, IV, 5, 6; t. 44, col. 527-528.

humble : de là, dans l'âme même qui l'anime, les mouvements rythmiques qu'elle lui imprime, les désirs de ce qui lui est salutaire, la méfiance pour tout ce qui peut lui nuire et la résistance contre ce qui le menace. De là, surtout, cet instinct de la conservation qui centralise pour ainsi dire toutes les activités de l'animal et dont l'unité symbolise celle de la Nature créatrice elle-même. De là, en un mot, cette beauté ordonnée que l'âme impose au corps comme elle doit se l'imposer à elle-même pour atteindre la béatitude (1), et qui est la vie même.

Concernant l'origine de l'âme ainsi conçue, saint Augustin est toujours resté dans une grande incertitude. Il se sent en présence d'un mystère profond, il l'avoue, et son eudémonisme même l'en console. Ce n'est pas ce qu'il a été qui l'intéresse, mais ce qu'il sera. Qu'importe au voyageur parti de Rome s'il oublie son port d'embarquement? L'essentiel est pour lui de savoir où il va et comment éviter les écueils dont sa route est semée (2). De même Augustin. Ce dont il est sûr, c'est que l'âme est créée par Dieu du néant, comme le sont toutes les autres substances et que par conséquent elle n'est pas un fragment détaché de la substance divine. *Non est pars Dei anima.* En effet, si l'âme était une partie de Dieu, elle devrait être absolument immuable et incorruptible; or, si elle était telle, elle ne pourrait ni devenir moins bonne, ni devenir meilleure qu'elle n'est. Persistant dans la stabilité de son essence, l'âme serait soustraite à toute régression comme à tout progrès; et il ne sert de rien d'imaginer que sa mutabilité présente ne lui soit pas connaturelle, mais résulte en elle de quelque accident et, notamment, de son union avec le corps. Qu'importe l'origine du mal dont elle souffre, si elle en souffre? L'instabilité de sa nature, quelle qu'en soit la cause, suffit à prouver que l'âme n'est pas une partie de Dieu (3).

(1) « ... et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere, considerans nitorem coloris, figuram teretem corporis, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia, et unitatis appetentiam pro suae naturae humilitate servantia; nihil ex una parte formatum, quod non ex altera parili dimensione respondeat. Quid jam de anima ipsa dicam vegetante modulum corporis sui, quomodo eum numerose moveat, quomodo appetat convenientia, quomodo vincat aut caveat obsistentia quantum potest, et ad unum sensum incolumitatis referens omnia, unitatem illam conditricem naturarum omnium, multo evidentius quam corpus insinuet ». *De vera relig.*, XLI, 77; t. 34, c. 156-157. — Cette activité bienfaisante de l'âme dans le corps s'explique par le fait que Dieu a créé l'âme douée d'un désir naturel de s'unir au corps qu'elle anime. Il y a sur ce point, chez Augustin, un anti-origénisme radical : *De Genesi ad litt.*, VII, 25, 36; t. 34, col. 368-369. Cf. *Epist. 166*, II, 4; t. 33, col. 722.

(2) *De lib. arbit.*, III, 21, 61; t. 32, col. 1301-1302.

(3) « Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est : Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei ». *Epist 166*, II, 3; t. 33, col. 721. Cette lettre porte comme titre : *De origine animae hominis* et constitue un véritable traité. — Cf. *De mor. manichaeorum*, II, 11, 21-24; t. 32, col. 1354-1355. Voir aussi IIIe Partie. Ch. I, 1, au début.

Puisque l'âme n'est pas Dieu, elle ne peut être qu'une créature et son origine est donc la même que celle de tous les autres êtres : la toute puissance de la volonté divine qui l'a fait sortir du néant (1). A quel moment Dieu l'a-t-il créée ou la crée-t-il? C'est une difficile question dont la solution n'apparaîtra sous sa forme précise que lorsque nous étudierons le récit de la Genèse pour en chercher une interprétation rationnelle (2). En attendant, il importe d'éliminer une dangereuse erreur, celle d'Origène. Selon ce Docteur, les âmes auraient d'abord vécu dans le ciel d'une existence antérieure à leur vie présente : là, ayant péché, elles se seraient trouvé précipitées dans leurs corps comme dans des prisons de chair, les âmes coupables tombant dans des corps plus ou moins grossiers selon la gravité de leur faute. Il y a dans cette conception de l'homme un pessimisme latent qui répugne profondément à la pensée d'Augustin. Certes, il a toujours insisté sur la transcendance hiérarchique absolue de l'âme par rapport au corps, mais il n'a jamais admis, et il a même repoussé avec horreur l'hypothèse d'une humanité dont les corps ne seraient qu'autant de prisons. Tel que le conçoit Origène, l'univers sensible en général et le corps humain en particulier ont été créés comme des lieux et des instruments de supplice; pour Augustin, tout ce que Dieu a fait est bon; le corps a donc été créé pour sa bonté intrinsèque et non comme une conséquence ou un châtiment du péché; l'âme, enfin, ne saurait y être précipitée comme dans une prison mais, selon la description que nous venons d'en donner, elle s'unit à lui par amour, comme une force ordonnatrice et conservatrice qui l'anime et le meut du dedans (3). La seule question qu'il reste à se poser est donc de savoir selon quel mode Dieu crée les âmes? Augustin n'a pas laissé de réponse définitive à ce problème. Ce que l'on peut dire, c'est qu'il a toujours été tenté d'admettre qu'ayant créé la première âme humaine, celle d'Adam, Dieu a créé une fois pour toutes en elle toutes les âmes des hommes à venir. Le sens de cette réponse apparaîtra mieux lorsque nous étudierons la doctrine des raisons séminales, mais on peut apercevoir dès à présent qu'un tel traducianisme rendait beaucoup plus aisé d'expliquer la transmission du péché d'Adam aux autres hommes, et c'est sans doute pourquoi saint Augustin a toujours visiblement penché vers cette solution. Néanmoins, il considérait comme possibles trois autres hypothèses : Dieu crée l'âme de chaque individu expressément pour lui; ou bien toutes les âmes, après avoir préexisté en Dieu, sont envoyées par lui aux corps qu'elles doivent vivifier : ou bien enfin, ayant préexisté en Dieu, elles descendent volontairement

---

(1) *De anima et ejus origine*, I, 4, 4; t. 44 col. 477.

(2) Voir IIIe Partie. Chap. I, 2.

(3) *De Civ. Dei*, XI, 23, 1-2; t. 41, col. 336-337. — Cf. *Epist.* 166, IX, 27; t. 33, col. 732.

dans les corps pour les animer (1). Jamais Augustin n'a voulu choisir entre ces quatre hypothèses, dont la foi ne condamne aucune et dont aucune n'est imposée comme certaine par la raison (2).

Hésitant quant au mode selon lequel Dieu confère l'âme au corps, Augustin n'a pas le moindre doute quant à sa subsistance future, car l'immortalité de l'âme est assurée par sa substantialité même. Dans les *Soliloques*, il emprunte au *Phédon* de Platon l'argument bien connu par la subsistance de la vérité : la vérité est naturellement indestructible; l'âme, qui est le sujet de la vérité, doit donc être également indestructible (3). Dans le traité qu'il a consacré spécialement à prouver l'immortalité de l'âme, Augustin combine cet argument avec celui que Platon fondait sur le principe de l'incompatibilité des essences contraires; mais il les modifie profondément l'un et l'autre, et leur cherche une base unique dans la notion chrétienne de Dieu.

La cause de cette transposition est facile à découvrir. Ramenée à ce qu'elle a d'essentiel, la preuve développée par Platon dans le *Phédon* revient à dire que nulle essence n'admet ce qui lui est contraire; or l'âme humaine participe essentiellement à l'idée de la Vie : donc il serait contradictoire de penser qu'elle puisse admettre son contraire, qui est la mort. L'âme est donc indestructible. Pris à la lettre, un tel argument paraît supposer que l'âme possède la vie par essence et qu'elle tient par conséquent d'elle-même son immortalité, ce qui est inadmissible dans un univers chrétien. C'est pourquoi Augustin transforme l'argument de Platon et reporte des essences à Dieu le fondement de leur indestructibilité.

Il est d'abord certain que, dans son principe, la thèse platonicienne est vraie : toute essence est indestructible si l'on considère ce qui lui appartient en vertu de sa définition. Cela est évident du corps lui-même, et non pas seulement de l'âme, car le corps peut tendre indéfiniment vers le néant, mais il ne peut jamais l'atteindre. Qu'est-ce en effet qu'un corps? Une partie du monde sensible qui tend d'autant plus à se confondre avec l'univers qu'elle occupe une place plus grande; plus elle s'en approche, plus elle est; moins elle s'en approche, moins elle est. Un corps existe donc d'autant moins qu'on le diminue, et plus on le divise, plus il se rapproche du néant. Mais

(1) *De lib. arbit.*, III, 20, 56-59; t. 32, col. 1298-1300. — *De gen. ad litt.*, X, 14-16; t. 34, col. 418-420, et X, 24, col. 426-427 (contre le matérialisme de Tertullien : X, 25-26; col. 427-428). — *Epist. 166*, IV, 8; t. 33, col. 724 et V, 12, col. 725.

Consulter sur cette question : NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, t. I, pp. 199-219. — FERRAZ, *La psychologie de saint Augustin*, pp. 19-41. — É. PORTALIÉ, *Dict. de théol. catholique*, t. I, col. 2359-2360.

(2) *De anima et ejus origine*, IV, 11, 15-16; t. 44, col. 532-534. — *Epist. 166*, IV, 9; t. 33, col. 724. — *De lib. arbit.*, III, 20-21; t. 32, col. 1297-1302.

(3) *Soliloq.*, II, 19, 33; t. 32, c. 901-902. — Texte rappelé par Augustin dans *Epist. III*, 4; t. 33, c. 65. — La doctrine est reprise et développée dans *De immortalitate animae*, cap. I-VI; t. 32, col. 1021-1027.

il tend vers le néant sans pouvoir jamais l'atteindre. Qu'on divise en effet un corps en autant de parties que l'on voudra, ce qui reste est toujours un corps et demeure par conséquent divisible. Il demeure toujours possible de retirer la moitié de la moitié d'un corps ou d'un espace quelconque, et de s'avancer ainsi vers un terme dont on s'approche, mais que l'on n'atteint jamais (1).

S'il en est ainsi du corps, à bien plus forte raison doit-il en être ainsi de l'âme, puisqu'elle est supérieure au corps en ce qu'elle lui confère la vie. Comme le corps, l'âme peut tendre d'une certaine manière vers le néant; elle le fait en tant qu'elle se diminue, et elle se diminue en tant qu'elle se détourne du vrai et de l'intelligible pour s'attacher aux erreurs du monde sensible. Toutefois, si diminuée soit-elle, l'âme reste l'âme et son essence ne saurait être détruite. Pour le concevoir pleinement, il faut se rendre compte d'abord du fait que la permanence des essences est indépendante des essences mêmes, ensuite de ce qu'il y a de contradictoire à supposer qu'une substance pensante puisse cesser d'exister.

En ce qui concerne le premier point, on observera que rien ne peut s'engendrer ni se donner l'être. En effet, pour se conférer l'existence, il faudrait exister afin de pouvoir s'engendrer, et, en même temps, ne pas exister pour avoir à être engendré; il faudrait donc être pour pouvoir se faire être, ce qui est absurde. D'autre part, il est clair que ce qui est sans avoir été fait ni engendré, est naturellement éternel. Que le corps ne soit pas de cette nature, c'est évident, puisqu'il ne cesse de changer sous nos yeux. Le monde des corps a donc été fait, et, puisque la cause est supérieure à l'effet, il a été produit par une cause supérieure à lui. Mais il n'y a de supérieur au corps que l'esprit; l'univers des corps a donc été produit par un esprit. D'autre part, ce qui n'est pas par soi cesserait d'exister, s'il était abandonné et séparé de ce qui le fait être et être ce qu'il est. Le monde des corps cesserait donc d'exister si sa cause ne le maintenait dans l'être, mais il existe aussi longtemps que sa cause l'y maintient et, tant qu'elle l'y maintient, il ne dépend pas de lui de ne pas exister (2).

---

(1) « Porro autem minuitur (*scil.* corpus) cum ex eo aliquid praecisione detrahitur, ex quo conficitur ut tali detractione tendat ad nihilum. At nulla praecisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quae remanet, corpus est, et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes in quas identidem caederetur. Potest igitur infinite caedendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire nunquam queat. Quod item de ipso spatio et quolibet intervallo dici atque intelligi potest. Nam et de his etiam terminatis, dimidiam, verbi gratia, partem detrahendo, et ex eo quod restat, semper dimidiam, minuitur intervallum, atque ad finem progreditur, ad quam tamen nullo pervenitur modo. Quo minus hoc de animo formidandum est. Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur ». *De immort. animae*, VII, 12; t. 32, c. 1027.

(2) *De immort. animae*, VIII, 14; t. 32, c. 1028.

Valable pour le monde des corps qui ne subsistent qu'à la condition de changer sans cesse, ce raisonnement l'est plus évidemment encore pour l'âme qui, elle, trouve en soi tout ce dont elle a besoin pour subsister (1). Il est donc évident déjà que, pas plus que le corps, l'âme ne peut cesser d'être; mais on peut aller plus loin et prouver que, si elle ne peut cesser d'être, elle ne peut cesser de vivre. Car l'âme est vie par définition. Tout ce qui est animé, vit; tout ce qui est inanimé, et pourrait être animé, est mort, c'est-à-dire privé de vie. L'âme ne saurait donc être privée de vie, puisque c'est elle qui la donne; à moins que l'on n'en vienne à cette absurdité d'une vie qui serait privée de vie, on doit reconnaître que la vie ne saurait se faire défaut à elle-même et que, par conséquent, l'âme ne meurt pas (2).

Ajoutons que, garantie à la fois par sa propre essence et par la puissance de Dieu qui la conserve, l'immortalité de l'âme peut être prouvée par une voie encore plus directe et qui nous ramène au cœur même de la métaphysique augustinienne. La seule raison que l'on puisse avoir de considérer le corps comme annihilable, c'est d'imaginer sa destruction comme le résultat d'une subdivision qui le morcellerait jusqu'à le détruire. Nous avons vu que c'est là une illusion. Mais on pourrait imaginer peut-être une destruction complète de la substance pensante. Faite pour concevoir la vérité, l'âme se diminue dans la mesure où elle pense l'erreur; pourquoi ne pas imaginer qu'à force de diminuer son essence en pensant le faux, l'âme parvienne à s'anéantir elle-même ?

En réalité, il suffit de comparer cette hypothèse avec l'expérience de notre existence propre, pour qu'elle apparaisse aussitôt contradictoire. L'erreur peut bien en effet nuire à notre âme, mais, ainsi que nous l'avons dit, elle ne saurait faire davantage, car, pour se tromper, il faut vivre. L'erreur ne saurait donc tuer l'âme. La vérité est si essentiellement invincible, que l'erreur même, qui est son contraire, ne saurait empêcher l'âme d'être l'âme, c'est-à-dire vie, et par conséquent aussi ne saurait l'empêcher d'exister. C'est dire que rien absolument ne saurait l'empêcher d'être et de subsister (3).

(1) S. Augustin dit de l'âme qu'elle est *per se*. Cela ne signifie nullement qu'elle puisse subsister sans Dieu, mais que, à la différence des corps, elle n'a pas besoin de se mouvoir ni de changer pour subsister. *Op cit.*, 15; c. 1028-1029.

(2) « Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima desertum intelligitur : haec autem vita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit, non moritur animus ». *De immort. animae*, IX, 16; t. 32, c. 1029.

(3) « Sed si per seipsum est (*scil.* animus), quoniam ipse sibi causa existendi est, et nunquam se deserit, nunquam interit, ut supra etiam disputavimus. Si vero ex illa, (*scil.* summa) essentia diligenter opus est quaerere quae res ei possit esse contraria, quae animo auferat animum esse quod illa praebet. Quid est igitur ? An forte falsitas, quia illa veritas ? Sed manifestum est, atque in promptu situm, quantum nocere animo falsitas possit. Num enim amplius potest quam fallere ? At nisi qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest ». *De immort. animae*, XI, 18; t. 32, c. 1030-1031.

Ainsi rapportée à la certitude que nous avons de notre être, l'immortalité de l'âme participe donc à l'évidence première de la pensée. La thèse platonicienne, qui fonde la subsistance de l'âme sur l'indestructibilité de la vérité dont elle est le siège, reçoit par là une signification toute nouvelle et voit s'ouvrir devant elle des possibilités que Platon lui-même n'avait pas soupçonnées. Appuyée à l'expérience du « je pense », la certitude de l'immortalité cesse d'être la conclusion d'une formule dialectique, pour devenir l'acte par lequel la vie s'appréhende comme inséparable de la pensée en qui elle s'appréhende. Mais Augustin dépasse encore ce stade et, comme le « Je pense » lui-même s'appuyait sur la Vérité suprême, il appuie finalement l'immortalité de l'âme à la nécessité de Dieu.

Au lieu de considérer la vérité en tant que vraie, considérons-la en tant qu'être. On appelle en effet vérité ce par quoi les choses, pour autant qu'elles sont, sont vraies. C'est dire que les choses ne sont que dans la mesure où elles sont vraies; or, s'il en est ainsi, l'immortalité de l'âme est plus assurée que jamais. En effet, aucune essence, en tant que telle, n'a de contraire; car l'*essentia* n'est telle qu'en vertu de son *esse* ou, en d'autres termes, toute essence n'est essence que parce qu'elle est. Or l'être n'a pas d'autre contraire que le non-être, c'est-à-dire rien. Rien n'est donc le contraire d'une essence en tant que telle. Si cela est vrai d'une essence quelconque, à plus forte raison l'est-ce de la vérité. Car la vérité n'est pas seulement une essence, c'est l'essence des essences. Les choses ne sont, en effet, que dans la mesure où elles sont vraies, de sorte que la vérité se trouve être, pour ainsi dire, le fondement de leur essence même. De là résulte que, rien ne pouvant être contraire à une essence en général, il est encore beaucoup moins possible que quelque chose soit contraire à cette essence des essences qui est la vérité. Or la Vérité, c'est Dieu même, de qui nous savons que l'âme tient son être. Puis donc que l'âme tient son être d'un principe qui n'a pas de contraire, rien ne peut faire que cet être lui soit enlevé et par conséquent elle ne saurait cesser d'être. Mais l'être qu'elle a reçu de la Substance qui n'a pas de contraire, c'est précisément la vie, et par conséquent aussi, elle ne saurait mourir (1).

Un lien profond rattache donc entre elles les thèses maîtresses de

---

(1) « Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium nisi non esse : unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est (non enim aliunde hoc habere potest, qui ex se non habet, nisi ab illa re quae illo ipso est animo praestantior), nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit... Non igitur potest interire ». *De immort. animae*, XII, 19; t. 32, c. 1031.

la métaphysique augustinienne, à tel point qu'elles semblent fondre les unes dans les autres à mesure qu'on les approfondit. En s'appréhendant elle-même, la pensée nous libère du scepticisme; mais penser, c'est vivre; vivre, c'est agir comme substance animatrice et, par conséquent aussi, se distinguer du corps que l'âme vivifie; se distinguer du corps, enfin, c'est s'appréhender comme une substance irréductible à l'étendue (1). Mais, en même temps qu'elle s'appréhende comme vie et source de vie, l'âme s'appréhende comme inséparable de la certitude qu'elle a d'elle-même et par conséquent aussi comme indestructible, puisque l'erreur même implique l'irréductible vérité de son existence, Enfin, approfondissant par un dernier effort sa propre essence, l'âme constate qu'elle a reçu cet être de l'Être même, dont le contraire, étant non-être, ne saurait le lui enlever. Ainsi, substance qui dépend de Dieu et ne dépend que de lui, l'âme s'appréhende comme une vie indestructible, par qui l'ordre des Idées s'introduit dans le corps qu'elle domine. Mais il n'y a d'âme que là où il y a connaissance; c'est donc un nouveau degré que nous allons franchir en nous élevant de la vie à la sensation.

---

(1) « Quapropter cum per illam (*scil.* animam), ut dictum est, corpus subsistat, ipsa in corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem. At anima ut corpus fieret, non accipiendo speciem, sed amittendo, fieri posset : et propterea fieri non potest; ... ». *De immort. animae*, XVI, 25; t. 32, c. 1034. — S. Augustin a aussi esquissé une preuve de l'immortalité de l'âme par le désir naturel de la béatitude; voir J. MARTIN, *Saint Augustin*, pp. 160-161.

CHAPITRE IV

QUATRIÈME DEGRÉ : LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Immédiatement au-dessus de la vie pure et simple, l'âme qui s'élève vers Dieu rencontre la connaissance sensible. La théorie de la sensation est une de celles qui permettent de mieux discerner ce qu'il y a de distinctif dans la conception augustinienne de l'homme. Son apparente subtilité dissimule la pensée la plus simple et la plus franche, car dans aucun des textes où le problème se trouve abordé soit accidentellement soit pour lui-même, saint Augustin ne s'est écarté de la ligne à la fois inflexible et sinueuse qu'il avait choisie. Essayons de la garder à notre tour.

Il n'y a pas trace d'occasionalisme ni d'innéisme de la connaissance sensible dans la philosophie augustinienne. Toute connaissance d'une chose matérielle quelconque est engendrée simultanément par nous qui la connaissons et par la chose même qui est connue (1). La preuve en est qu'en aucun cas l'âme ne peut imaginer des objets qu'elle n'ait pas préalablement perçus (2); la forme de la chose perçue concourt donc indiscutablement avec le sens à produire la sensation, dont elle est la cause partielle (3). La position d'Augustin sur ce point est

---

(1) « Unde liquido tenendum est quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito ». *De Trinitate*, IX, 12, 18; t. 42, col. 970.

(2) *De Trinitate*, XI, 8, 14; t. 42, col. 995. Voir aussi *Epist.* 7; t. 33, col. 68-71. On prendra garde de ne pas étendre au delà de ce qu'elles disent les conclusions de cette lettre. On a cru lire parfois l'affirmation que la sensation est une action du corps sur l'âme dans ces lignes : « ... nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflicta per sensus,... » etc. (*Op. cit.*, 3; col. 69). Ce texte dit simplement que l'imagination est causée directement par la sensation, mais il ne dit pas comment la sensation la cause, ce qui est toute la question.

(3) « Nemo de illo corpore utrum sit intelligere potest nisi cui sensus quidquam de illo nuntiarit ». *Epist. XIII*, 4; t. 33, col. 78. Cf. *De Trinitate*, XI, 5, 9; t. 42, col. 991. Pour simplifier l'exposé nous rassemblons ici les données essentielles sur les rapports de la sensation et de l'image. Il y a quatre formes (*species*) qui s'engendrent l'une l'autre : 1° la forme de l'objet; 2° la forme qu'elle engendre dans le sens; 3° la forme que celle ainsi engendrée dans le sens engendre dans la mémoire; 4° la forme que celle de la mémoire engendre dans la pensée qui se souvient actuellement (*De Trinitate*, XI, 9, 16; t. 42, col. 996). De ces quatre formes, nous ne discernons pratique-

déterminée par sa conception de l'union de l'âme et du corps. Pour lui, comme pour Plotin, le rapport de ces deux substances est un rapport d'ouvrier à outil, ou d'artiste à instrument. La sensation doit donc être, pour Augustin comme pour Plotin, un cas particulier des usages que l'âme fait de son corps. Cette hypothèse est d'ailleurs vérifiée par la manière même dont Augustin pose la question : « Respondeas mihi, quidnam tibi videtur iste esse sensus *quo anima per corpus utitur*... » (1). L'essence de la connaissance sensible n'est donc pas un problème distinct qu'Augustin aurait à résoudre. Ceci dit, le problème de la structure même de la sensation, bien que réglé dans son principe, réclame des éclaircissements. Comment ces connaissances se produisent-elles ? Résultent-elles d'une action exercée par le corps sur l'âme, ou, au contraire, d'une action exercée par l'âme soit sur elle-même, soit sur le corps, c'est ce qu'il convient d'examiner.

On donne le nom de sensation à toute passion subie par le corps lorsque, par elle-même, elle ne reste pas ignorée de l'âme et ne lui échappe pas (2). Toutes les parties de cette définition indirecte portent, mais c'est la dernière clause qui lui confère sa pleine signification. Dire que les sensations sont des passions subies par le corps, c'est rappeler simplement le fait bien connu, qu'il n'y a pas de sensation sans une action exercée du dehors par un objet sur un organe sensible : la lumière sur l'œil, le son sur l'oreille et ainsi des autres sens (3).

---

ment que deux; pour nous, la forme de l'objet ne se distingue pas en fait de la forme sentie, comme la forme gardée dans la mémoire ne se distingue pas du souvenir qu'elle engendre dans la pensée (*De Trinitate*, XI, 3, 6; t. 42, col. 989. Cf. XI, 8, 13; col. 994). Ces quatre formes donnent naissance à deux genres de visions (*visiones*); la vision corporelle dans laquelle l'œil est informé (*formatur*) par la forme (*species*) de l'objet; la vision spirituelle dans laquelle la pensée (*cogitatio*) est informée (*formatur*) par la forme (*species*) conservée dans la mémoire. Cette image même de la sensation conservée dans la mémoire se nomme *similitudo*, *imago* ou, au sens propre, *phantasia*. Une image composite arbitrairement formée pour représenter des objets non perçus se nomme un *phantasma* : « Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma ». *De musica*, VI, II, 32, t. 32, col. 1180. Cf. *De vera religione*, X, 18; t. 34, col. 130. *De Trinitate* XI, 5, 8; t. 42, col. 990.

(1) *De quant. animae*, XXIII, 41; t. 32, col. 1058. — Cf. « corpus quo (anima) velut nuntio *utitur* ad formandum in seipsa quod extrinsecus annuntiatur ». *De Gen. ad litt.*, XII, 24, 51; t. 34, col. 475.

(2) « Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus ». *De quantit. animae*, c. XXIII, n. 41; t. 32, c. 1058. — « Jam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam, nam et omnis sensus hoc est et omne hoc, ut opinor, sensus est ». *De quant. animae*, c. XXV, n. 48; t. 32, col. 1063. L'expression *non latet* est calquée sur le μὴ λαθεῖν de PLOTIN, *Enn.*, IV, 4, 19; éd. É. Bréhier, t. IV, p. 121, l. 25.

(3) Les indications éparses concernant la doctrine classique des cinq sens n'apportent rien d'original. Concernant la nature des sensibles, qui agissent sur les sens, on notera, au contraire, leur classification hiérarchique selon leur degré de participation à la lumière, agent actif de toute excitation physique : « Quae cum ita sint, pertinet corporis sensus ad visa corporalia, qui per quinque quasi rivulos distanter valentes distribuitur : cum illud quod est subtilissimum in corpore, et ob hoc animae vicinius quam caetera, id est lux, primum per oculos sola diffunditur, emicatque in

En ajoutant que, par elle seule, cette passion n'échappe pas à l'âme, on marque le caractère immédiat de la connaissance sensible. Cette clause signifie en effet que la passion subie par le corps suffit par elle-même à occasionner la connaisance que l'on désigne du nom de sensation, sans qu'aucune opération intellectuelle supplémentaire se trouve requise. Par exemple : je vois de la fumée et j'en conclus qu'il y a du feu; c'est bien par la vue que je connais l'existence de la fumée, et je puis même ajouter qu'en un certain sens, c'est également par la vue que je sais l'existence du feu, mais je ne les connais pas de la même façon. Dans le cas de la fumée, il a suffi d'une simple modification de mon corps par un objet extérieur pour que j'en connaisse l'existence : c'est donc une passion du corps qui se fait connaître par elle-même et par elle seule; dans le cas du feu, il a fallu qu'à la perception de la fumée vienne s'ajouter un raisonnement intellectuel qui me permît d'en conclure l'existence; la passion subie par mon corps est donc bien, cette fois encore, l'occasion de ma connaissance; mais elle ne suffit pas à la causer par elle seule, ce n'est donc pas une sensation. Ainsi, pour interpréter cette définition, il convient de considérer l'état de « non-ignorance » où l'âme se trouve comme un genre dont la sensation et la connaissance intellectuelle seraient deux espèces, à peu près comme l'animalité est le genre commun aux hommes et aux animaux. Tantôt l'âme se trouve mise en état de non-ignorance par sa vertu cognitive propre, et l'on dit alors qu'elle acquiert la science; tantôt elle s'y trouve mise par une passion que subit son corps, et l'on dit alors qu'elle éprouve une sensation (1).

---

radiis oculorum ad visibilia contuenda; deinde mixtura quadam, primum cum aere puro, secundo cum aere caliginoso atque nebuloso, tertio cum corpulentiore humore, quarto cum terrena crassitudine, quinque sensus cum ipso, ubi sola excellit, oculorum sensu efficit : sicut in libro quarto, itemque in septimo disseruisse me recolo ». *De Genesi ad litt.*, lib. XII, c. 16 n. 32; t. 34, col. 466. — La théorie d'après laquelle toute sensation visuelle suppose des rayons émis par nos yeux, impliquée dans ce passage, se trouve développée *De Genesi ad litt.*, lib. IV, c. 34, n. 54; t. 34, col. 319-320. *De Trinitate*, IX, 3, 3; t. 42, c. 962. — Le rôle actif réservé à la lumière comme seul excitant sensible fait de toutes les autres sensations comme autant de sensations visuelles plus ou moins dégradées. Cette thèse s'explique par la conception purement passive que saint Augustin s'est faite de la matière (*De civit. Dei*, l. V, c. 9, n. 4; t. VII, col. 151-152); pour pouvoir attribuer ensuite quelque efficace aux corps sensibles, il lui fallait en effet recourir à un principe matériel aussi analogue que possible à l'esprit et participant dès lors, dans une certaine mesure, de son efficace; telle est précisément la lumière sensible qui, sans être esprit, est cependant ce qui s'en rapproche le plus dans le monde des corps. (Cf. « In corporibus autem lux tenet primum locum ». *De lib. arbit.*, l. III, c. 5, n. 16; t. 32, c. 1279. « ... corpus quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis, vel potius lux et aer... » *De Genesi ad litt.*, l. VII, c. 15, n. 21; t. 34, col. 363). Cette thèse rejoint celle qui fait du feu un instrument de la sensation (*De Genesi ad litt.*, VII, 13, 20; t. 34, col. 362) car la lumière est de l'ordre du feu. — Sur le développement de cette doctrine au moyen âge, voir Cl. Baeumker, *Witelo*, p. 454 sv; et Étienne Gilson. *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. IX, p. 274; ch. X, p. 297-298.

(1) « Quia quanquam sit aliud sensus, aliud scientia, illud tamen *non latere* utrique commune est; ut ipsi homini et bestiae, quamvis plurimum differant, animal tamen

Reste à savoir pourquoi saint Augustin use du détour de cette expression négative, « ne pas rester dans l'ignorance », lorsqu'il définit la connaissance sensible?

Sa première préoccupation est de dissocier strictement l'objet perçu de la sensation que nous en avons. Si éloignée qu'elle soit de mériter le titre de science, la sensation n'en est pas moins tout entière du côté de la connaissance et de l'esprit, alors que les sensibles, au contraire, se trouvent entièrement du côté du corps (1). Point fondamental, d'où des conséquences se développent en une double direction. D'abord, en ce qui concerne les sensibles, leur nature ne peut plus être conçue désormais que comme excluant toute sensation et même toute sensibilité. Si l'on dit que le miel est doux, ce n'est pas qu'il sente la douceur, mais parce qu'il nous la fait sentir lorsque nous le goûtons; si nous disons : la lumière est brillante, ce n'est pas qu'elle perçoive sa propre clarté, mais parce que cette lumière corporelle, qui ne voit pas, est recueillie par une lumière spirituelle qui la voit et la juge brillante (2) : les sensibles contiennent donc en eux la cause de la sensation, mais ils ne sentent eux-mêmes à aucun degré. Inversement, la sensation appartiendra tout entière à l'âme, sans que le corps l'éprouve en aucune façon : *sentire non est corporis sed animae per corpus*. Distinction radicale, qui soulève un problème dont la discussion va retenir longuement l'attention d'Augustin et dont la solution exercera une influence profonde sur l'histoire de la pensée occidentale. Problème d'autant plus difficile à résoudre qu'Augustin ne fait rien pour diminuer l'écart qu'il vient de marquer entre l'âme et le corps. Tout au contraire, après avoir rapporté uniquement à l'âme cette connaissance sensible dont il vient de déclarer que le corps est la cause, il ajoute que la notion d'une action exercée par le corps sur l'âme est contradictoire. Dans l'univers hiérarchisé qui est le sien, tous les êtres sont nécessairement supérieurs ou inférieurs les uns aux autres par le fait seul qu'ils sont différents, et c'est un principe premier, à ses yeux, que l'inférieur ne saurait en aucune manière agir sur le supérieur. Ici, nous sommes en présence d'un ordre de connaissances, donc de réalités purement spirituelles, qui

---

esse commune est. Non latet enim quidquid animae apparet, sive per temperationem corporis, sive per intelligentiae puritatem, atque illud primum sensus, hoc autem alterum scientia sibi vindicavit... Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet : cum autem per corpus non latet, sensum vocari si per se ipsam non lateat corporis passio ». *De quantit. animae*, c. XXX, n. 58; t. 32, col. 1068.

(1) La doctrine augustinienne de la sensation est une réinterprétation de celle de Plotin, pour qui l'âme imprime en soi des images des objets sensibles perçus par le corps qu'elle anime : *Enn.*, IV, 4, 23, l. 1-3; éd. É. Bréhier, t. IV, p. 124.

(2) Saint Augustin se souvient ici de son erreur manichéenne; d'où les textes : *De genesi ad litt.*, l. III, c. 5, n. 7; t. 34, col. 282, et *De genesi ad litt. lib. imperf.*, c. 5, n. 24; t. 34, c. 228-229. — La formule qui suit se trouve *loc. cit.*, t. 34, col. 282.

sont immédiatement dépendantes d'états organiques, donc de réalités purement corporelles; or le corps est inférieur à l'âme, et puisque nous supposons que l'inférieur ne saurait agir sur le supérieur, il faut conclure que la passion subie par le corps est incapable de produire dans l'âme une sensation (1). Tel est le paradoxe auquel se réduit ce problème : comment concevoir la connaissance sensible, s'il est vrai qu'elle dépende d'un état du corps, et que cependant l'action d'un corps sur une âme soit inconcevable ? Augustin a plusieurs fois touché cette difficulté, mais il l'a discutée et résolue avec une vigueur incomparable dans le livre VI du *De musica* (2).

Suivant une méthode qui lui est familière et qu'il a parfois appliquée avec un rare bonheur, Augustin va chercher la solution du problème, non dans une déduction dialectique à partir de principes abstraits, mais dans l'analyse exhaustive d'un fait de conscience. Supposons un vers quelconque récité en notre présence, par exemple ce vers de saint Ambroise :

Deus creator omnium.

Ce n'est un vers que par son rythme, et son rythme lui-même est fait de nombres, puisqu'il doit sa qualité de vers à un rapport numérique entre des syllabes longues et des syllabes brèves. Ce sont là quatre ïambes; à quelles conditions leur perception est-elle possible pour ma pensée, voilà ce qu'il s'agit d'éclaicir et ce qu'une sorte d'expérience va nous permettre de déterminer.

---

(1) L'aspect paradoxal du problème a été signalé par saint Augustin lui-même : « Quia vero spiritus omnis omni est corpore sine dubitatione praestantior, sequitur ut non loci positione, sed naturae dignitate praestantior sit natura spiritualis isto corporeo caelo, etiam illa ubi rerum corporalium exprimuntur imagines. *Hic existit quiddam mirabile*, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu quam ipsum corpus in substantia sua. Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore ». *De genesi ad litt.*, l. XII, c. 16, n. 32-33; t. 34, c. 466-467. — Cf. plus loin p. 83, note 1. — Ce principe est le rempart derrière lequel se retrancheront les augustiniens du moyen âge dans leur opposition contre les doctrines thomistes; bien peu néanmoins, et pas même saint Bonaventure, n'oseront le maintenir dans toute sa rigueur. Voir sur ce point *La philosophie de saint Bonaventure*, ch. XII, 1; pp. 338-342.

(2) T. 32, col. 1161 et sv. — Les cinq premiers livres de cet ouvrage sont consacrés à des discussions de prosodie et de métrique, où la science du rhéteur encore fraîche se donne libre carrière. Augustin déclare cependant ne se les être permises qu'afin d'attirer vers l'intelligible les esprits alléchés par cet appât sensible : « Illos igitur libros qui leget, inveniet nos cum grammaticis et poeticis animis, non habitandi electione, sed itinerandi necessitate versatos ». *De musica*, lib. VI, c. 1, n. 1; t. 32, col. 1161-1162. La doctrine que nous allons étudier est donc une étape dans un itinéraire : « ut a corporeis ad incorporea transeamus ». *Ibid.*, c. 2, n. 2; col. 1163. — Pour l'hymne de saint Ambroise à laquelle appartient le vers suivant, voir *Confess.*, l. IX, c. 12, n. 32; éd. Labriolle, t. II, p. 233.

D'abord, en vertu de la distinction que nous avons introduite entre le sens et le sensible, les nombres dont ce vers est constitué existent selon deux modes différents : ils se trouvent dans le mouvement de l'air qui produit le son, c'est-à-dire dans le bruit matériel que nous entendons, ce qui fait un premier genre de nombres; mais ils se trouvent aussi dans le sens de celui qui les entend, ce qui fait un deuxième genre de nombres. De plus, tel que nous le trouvons constitué, ce vers n'a pas en soi une existence absolue; bien que le nombre des pieds dont il se compose et leurs rapports demeurent invariables, sa longueur dépend de la manière dont on le prononce; sans une voix qui soit elle-même rythmée et « nombreuse », capable par conséquent de communiquer au mouvement de l'air qui frappe notre oreille son nombre intérieur et son rythme, jamais l'impression sensible ne saurait devenir une musique : voici donc un troisième nombre, celui de la voix qui prononce le vers, qui vient se joindre aux deux premiers. Et en voici un quatrième. Ce vers que l'on vient de prononcer devant nous, c'est le premier vers d'une hymne de saint Ambroise; nous l'avons donc reconnu; et nous ne pouvions le reconnaître que parce qu'il était déjà présent dans notre mémoire, là où il y a une parole intérieure capable de le prononcer pour soi seule et sans frapper aucune oreille. Ce n'est pas tout; car nous ne nous contentons pas d'écouter le vers que l'on prononce, nous jugeons spontanément la manière dont on le prononce, selon que le rapport des pieds qui le composent est bien ou mal observé par le récitant. Ce cinquième et dernier genre de nombres est impliqué dans les jugements par lesquels nous décrétons qu'un vers est prononcé trop lentement ou trop vite et que la diction de son interprète nous plaît ou nous déplaît. Donnons-leur des noms pour la commodité du discours et nous aurons : les nombres sonores, les nombres entendus, les nombres proférés, les nombres retenus, les nombres juges (1). La question qui se pose est de savoir dans quel ordre ils se conditionnent les uns les autres.

Aucune hésitation n'est possible quant au plus parfait de tous les genres de nombres; c'est le dernier, puisqu'il implique tous les autres, alors que les autres ne l'impliquent pas nécessairement. L'impression spontanée, et antérieure à toute réflexion, de plaisir ou de peine que nous éprouvons en entendant prononcer un vers comme il faut ou d'une manière incorrecte, n'implique pas seulement que les nombres existent dans l'âme qui les perçoit, mais encore qu'ils y existent sous un mode particulièrement parfait et éminent, puisque ces nombres y sont sous une forme telle qu'ils nous permettent de juger les autres.

---

(1) Voici leur énumération selon l'ordre définitif que leur assignera l'analyse de saint Augustin : « Vocentur ergo primi judiciales (*judiciaires*), secundi progressores (*proférés*), tertii occursores (*entendus*), quarti recordabiles (*retenus par la mémoire*), quinti sonantes (*sonores*) ». De *musica*, l. VI, c. 6, n. 16; t. 32, col. 1172.

Étant la règle, ils l'emportent inévitablement sur ceux qui doivent s'y conformer (1). Pour la seconde place, il convient de faire passer avant tous les autres ceux qui les produisent; les quatre derniers genres de nombres sont en effet tous soumis à la juridiction des premiers, mais certains d'entre eux présentent ce caractère éminent d'être causes des trois autres; ce sont les nombres proférés par la voix, et ce sont donc eux que nous placerons immédiatement après les nombres idéaux.

Beaucoup plus délicate est l'attribution d'un rang aux trois derniers genres de nombres. Il est clair, en effet, que le premier principe de classification ne saurait plus jouer sur ce terrain; tous les nombres qui restent sont également des nombres jugés. Quant au second principe que nous avons invoqué, son emploi n'est pas ici des plus faciles. Pour placer ceux qui agissent avant ceux qui résultent de l'action des premiers, il faut d'abord savoir quels sont ceux d'entre ces nombres qui produisent les autres. Au premier abord, il semble évident que ce soient les nombres sonores, puisque les autres ne pourraient être ni entendus par le sens ni retenus par la mémoire, sans l'ébranlement de l'air qui constitue les premiers; mais, d'autre part, comment faire passer un mouvement corporel, tel que l'excitation sonore, avant la sensation et le souvenir spirituels que nous en avons ? Plus précisément encore, comment concevoir que le corps, c'est-à-dire du matériel, puisse produire un effet quelconque dans l'âme et agir sur elle ? *Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest* (2). Voilà le paradoxe dont il s'agit d'extraire ce qu'il peut contenir de vérité.

Parvenus en ce point de notre analyse, l'objection se dresse donc devant nous dans toute sa force et nous pose, en quelque sorte, la question préalable. Ce qui nous gêne, c'est de faire passer des sons corporels avant les sons spirituels qu'ils produisent ; mais il faudrait savoir d'abord s'ils les produisent. La véritable question, pour qui scrute à fond ce problème, c'est donc beaucoup moins l'ordre à introduire entre les éléments complexes d'une perception que la possibilité même de la sensation. Si l'âme est véritablement supérieure au corps, et s'il est contradictoire d'admettre que le supérieur se comporte comme une matière sur laquelle l'inférieur pourrait agir pour le modifier, il devient par là même impossible d'admettre que les nombres sonores soient capables d'engendrer dans l'âme les nombres entendus

---

(1) *Ibid.*, c. 4, n. 6; col. 1165. — Le principe au nom duquel Augustin leur assigne la première place est donc que : « non de illis posset (*scil.* hoc numerorum genus), nisi excelleret, judicare »; le principe au nom duquel nous allons le voir assigner la seconde doit être différent, puisque les quatre genres qui restent sont également jugés par le premier; ce nouveau principe sera que : « facientes factis jure anteponuntur »; *ibid.*, n. 6; col. 1166.

(2) *Ibid.*, n. 7; col. 1166.

et retenus. D'où cette conclusion inévitable : lorsque nous entendons, les nombres qui se produisent dans l'âme ne sont pas produits par ceux qui se trouvent dans les sons : *non ergo, cum audimus, fiunt in anima numeri ab iis quos in sonis cognoscimus* (1). Mais alors, d'où proviennent-ils, et comment une sensation en général est-elle possible?

Posée en ces termes, la question déborde manifestement les limites de la connaissance sensible et va rejoindre le problème plus vaste des rapports de l'âme et du corps. On se représente trop souvent l'âme humaine comme un pur esprit déchu et devenu prisonnier de son corps. En réalité, ainsi que nous l'avons vu, l'âme fut primitivement créée par Dieu avec le désir du corps qu'elle anime et auquel elle veut s'unir. Problème sur lequel l'Écriture ne nous donne pas de réponse décisive, que la raison ne résout peut-être pas à l'aide d'arguments évidents, mais qu'une expérience intérieure de chaque instant nous invite à résoudre en ce sens. L'amour de la vie qui nous tient, n'est-ce pas cet amour même de l'âme pour le corps qu'elle anime, qui la poursuivra jusqu'à ce que ce corps lui soit rendu ressuscité et glorieux (2)? Le rôle qu'elle joue dans le corps, n'est-ce pas de lui conférer la vie? *Factus est homo in animam vivam*, dit l'Écriture (*Gen.*, I, 21). Or faire vivre un corps, c'est lui conférer son unité en maintenant l'accord de ses parties et en le défendant contre toutes les actions nocives qui peuvent le menacer de l'extérieur (3). Il s'agit donc maintenant de chercher, si, pour mieux assurer cette défense, l'âme ne doit pas percevoir les modifications dont les objets extérieurs affectent le corps qu'elle anime, de sorte que ses fonctions animatrices impliqueraient la sensation.

---

(1) *Ibid.*, VI, 5, n. 8; col. 1168. Ce principe est formel. Lorsque Augustin parle ailleurs d'une génération d'espèces spirituelles par des espèces corporelles (texte cité p. 73, note 3 et 74) il faut donc sous-entendre : au sens où cette génération est possible; c'est-à-dire que l'objet agit sur notre corps et y engendre son espèce, mais que l'âme engendre ensuite en soi l'espèce sensible dont elle tire ultérieurement par son action les espèces plus hautes. Bien loin de « faire progresser un peu la question », l'article de B. Romeyer (*Archive de Philosophie*, 1930, VII, 2; pp. 224-226) nous semble la rendre plus obscure, car en interprétant au pied de la lettre le texte du *De Trinit.*, XI, 9, 16, il met saint Augustin en pleine contradiction avec lui-même. Nous préférons interpréter un texte accidentel en fonction du traité où la question est discutée *ex professo*.

(2) « Sed si ad hoc fit anima, ut mittatur in corpus, quaeri potest utrum, si noluerit, compellatur? Sed melius creditur hoc naturaliter velle, id est, in ea natura creari ut velit, sicut naturale nobis est velle vivere ». *De gen. ad litt.*, l. VII, c. 27, n. 38; t. 34, c. 369. — C'est ce même amour de l'âme pour son corps qui fait que la résurrection des corps sera nécessaire à la parfaite béatitude des âmes : « quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cujus administratione appetitus ille conquiescat ». *Op. cit.*, l. XII c. 35, n. 68; t. 34, c. 483.

(3) « Nam et ipse corporis dolor in quolibet animante magna et mirabilis animae vis est, quae illam compagem ineffabili permixtione vitaliter continet, et in quamdam sui moduli redigit unitatem, cum eam non indifferenter, sed, ut ita dicam, indignanter, patitur corrumpi atque dissolvi ». *Op. cit.*, l. III, c. 16, n. 25; t. 34, c. 290.

En fait, si l'on dit que les animaux vivent vraiment tandis que les plantes ne font que végéter, c'est avant tout parce qu'ils sentent (1); vivre est donc inséparable de sentir, d'où il résulte, réciproquement, que la sensation doit n'être qu'une fonction vitale exercée par l'âme dans le corps et à son bénéfice. S'il en était ainsi, toute la difficulté du problème qui nous arrête tiendrait à ce que l'on oublie le rôle éminemment actif joué par l'âme dans l'économie d'un être vivant. Bien loin d'être là pour subir et pour recevoir, elle n'y est que pour agir et donner. Au fond, son nom seul suffit à désigner clairement les fonctions qu'elle y exerce; une âme, c'est une animatrice, c'est-à-dire une force spirituelle qui agit continuellement au dedans du corps soumis par Dieu à sa domination (2). Tout ce qu'il y a de contradictoire dans le problème de la sensation tel que nous l'avons posé, viendrait donc de ce que nous l'avons conçue comme essentiellement passive; que la sensation devienne au contraire une action de l'âme, et la difficulté se trouvera peut-être levée.

Pour savoir s'il en est ainsi, considérons le type de sensations le plus simple et le plus manifestement lié au corps : le plaisir et la douleur. Leurs conditions organiques sont évidentes et dans aucun cas l'aspect passif de la sensation ne saurait plus difficilement être méconnu; il n'en n'est pas moins possible d'en rendre compte sans attribuer à l'âme elle-même aucune passivité. Tandis qu'elle veille, ainsi que nous l'avons supposé, pour assurer les fonctions du corps qu'elle anime, ce corps demeure continuellement soumis à l'action des autres corps. Cette action peut s'exercer, selon les cas, de manière à faciliter les opérations naturelles du corps ou de manière à les contrarier. Lorsque l'excitation extérieure est nuisible au corps, elle détermine une gêne qui rend plus difficile l'exercice de ses fonctions; l'âme, qui tend sans cesse à les assurer, doit donc faire effort pour écarter cet obstacle, et elle n'oblige qu'à grand peine la matière corporelle qui lui est soumise à fonctionner comme elle le doit; son rôle habituel d'animatrice exige donc à ce moment un effort supplémentaire d'attention. Dès lors, il va de soi que l'objet de son attention ne saurait lui échapper; elle ne peut rester dans l'ignorance de la passion

(1) *Lib. de quant. animae*, cap. 19, n. 33; t. 32, c. 1054. — Cf. « Haec igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat, colligit in unum atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam ejus modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo... Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur ». *Op. cit.*, c. 33, n. 70-71; t. 32, c. 1074. Cette dernière formule met en pleine évidence le caractère vital de la sensation.

(2) « Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tanquam subjecto divinitus dominationi suae ». *De musica*, l. VI, c. 5, n. 9; t. 32, col. 1168.

corporelle qui exige d'elle cet effort exceptionnel, et c'est cela même qui constitue la sensation de douleur (1). On nomme donc sensation de douleur l'acte d'attention exercé par l'âme sur une modification nocive du corps qu'elle anime. Reste à savoir si cette définition serait susceptible d'être généralisée.

Elle peut d'abord, diversement modifiée, s'étendre des sensations de douleur aux sensations de plaisir et à toutes les autres sensations organiques. La faim ou la soif ne sont pas autre chose que l'attention spécialement portée par l'âme au manque d'aliments ou de boisson dont souffre momentanément son corps. Que ces aliments viennent à lui être offerts et rétablissent l'équilibre corporel momentanément détruit par le besoin, l'âme ne sera pas sans s'y montrer attentive, et la sensation qu'elle éprouvera sera celle du plaisir. L'excès d'aliments ainsi ingérés devient-il pour le corps une gêne au point d'en retarder les opérations, l'âme s'en aperçoit et éprouve des sensations internes de crudité. Il en va de même pour toutes les autres affections morbides du corps dont elle a la charge et il ne saurait y avoir, dans cet ordre de faits, aucune difficulté.

Mais il ne saurait y en avoir davantage dans aucun autre ordre de sensations, quelle qu'en soit la nature. Pour nous en tenir à l'exemple que nous avons entrepris d'analyser, considérons les sensations sonores que provoque en nous la lecture d'un vers proféré à haute voix. Nul ne doutera que le mouvement de l'air qui constitue le son physique et matériel ne produise un effet sur nos oreilles ; or l'oreille est l'un des organes d'un corps animé; elle est donc elle-même animée, ce qui veut dire qu'au moment où cet organe subit la percussion de l'air extérieur qu'on nomme le son, l'âme exerçait déjà en lui son œuvre animatrice. Peut-on croire qu'au moment où l'oreille est frappée par le son, l'âme puisse cesser d'y entretenir le mouvement vital qu'elle y entretient continuellement ? Évidemment non, puisque cette oreille n'a pas cessé un instant d'être une oreille vivante. Peut-on supposer, d'autre part, que son action sur l'oreille qu'elle anime soit identique lorsque le mouvement sonore de l'air extérieur l'ébranle et lorsqu'il ne l'ébranle pas ? Il faudrait pour cela que l'âme fût infidèle à sa fonction propre, qui est précisément de veiller à toutes les modifications importantes subies par son corps, pour assurer le bon fonc-

---

(1) « Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi ejus aut adversetur aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subjectam in operis sui vias difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas, propter attentionem cum eam non latet, sentire dicitur et hoc vocatur dolor aut labor ». *De musica*, l. VI, c. 5, n. 9; t. 32, col. 1168. — Cf. *De Genesi ad litt.*, l. VII, c. 14, n. 20; t. 34, c. 363. *Epist. 118*, 24; t. 33, n. 24, col. 443-444. — On comparera utilement, non pour la terminologie, mais pour les tendances générales, PLOTIN, *Enn.*, IV, 3, 21-22, éd. É. Bréhier, pp. 89-90; et IV, 4, 19; pp. 120-121.

tionnement de ses organes. Mais s'il en va de même pour les sensations auditives, visuelles, olfactives, gustatives et tactiles, le problème va se trouver complètement retourné. On demandait comment le corps peut agir sur l'âme, alors qu'il se passe en réalité tout autre chose. C'est l'âme qui agit et veille en permanence dans chacun des organes du corps auquel elle est présente. Ce corps se trouve dans l'embarras, ou il est au contraire satisfait et, dans les deux cas, il a besoin que l'âme le sache; la passion matérielle qu'il subit est donc bien plutôt un appel lancé vers l'âme par le corps qu'une action exercée par le corps sur l'âme (1). Tout se passe comme si l'attention de l'âme au corps se portait sur les modifications favorables ou défavorables qu'il subit, de sorte que ses actes d'attention aux modifications exceptionnelles que le corps subit fussent nos sensations mêmes.

Doctrine qui satisfait pleinement aux exigences d'un spiritualisme absolu, et qui ne méconnaît pas néanmoins ce fait, que la sensation constitue, comme par essence, un état passif. Lorsqu'on la compare au corps, elle s'offre à nous sous un aspect éminemment actif. Non seulement les termes dont use saint Augustin sont formels à cet égard (2) : *exserit attentiores actiones...*; *quibus actionibus...*; *has opera-*

---

(1) « Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in ejus passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere : et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adjungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed sive hac sive alia distributione ista conjiciantur, agit haec anima cum quiete, si ea quae insunt in unitate valetudinis, quasi familiari quadam consensione cesserunt. Cum autem adhibentur ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt, exserit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas : tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis. Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere ». *De musica*, l. VI, c. 5, n. 10; t. 32, col. 1169. — La doctrine augustinienne de la sensation a été très bien comprise par FERRAZ, *La psychologie de saint Augustin*, pp. 117-124. Le *mentalisme* accentué de cette théorie de la sensation s'explique sans doute par la préoccupation très vive chez Augustin de réagir contre le sensualisme matérialiste de Démocrite et d'Épicure. Voir *Epist. 118*, 29; t. 33, col. 446. De là aussi tous les arguments fondés sur la disproportion entre l'esprit qui perçoit et l'objet perçu.

(2) « Quamvis ergo prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur : tamen eamdem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate ». *De Genesi ad litt.*, l. XII, c. 17, n. 33; t. 34, col. 467. Ce texte, avec l'expression « celeritate mirabili », sera constamment reproduit au cours du moyen âge. — « Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur ». *Ibid.*, c. XXIV, n. 51; t. 34, c. 475. — FERRAZ, *op. cit.*, pp. 121-122, rapproche la doctrine augustinienne de la sensation de PLOTIN, *Ennéad.*, IV, 6, 2 et IV, 6, 19. On ajoutera : pour les sensations conçues comme des actions : *Enn.*, III, 6, 2; IV, 6, 2; IV, 6, 3; comme

tiones...; mais encore la définition même que nous nous proposions d'expliquer est soigneusement construite en vue d'éliminer toute idée d'une action exercée par le corps sur l'âme, pour faire de la sensation une action de l'âme intérieure à l'âme même. Telle est, en dernière analyse, la raison du détour que prend saint Augustin pour la définir. Le *non latet* indique précisément que l'âme est une force spirituelle toujours vigilante et présente; pour sentir, elle n'a rien à recevoir des organes qu'elle vivifie; il suffit que les modifications subies par ces organes ne lui échappent pas et pénètrent dans le champ de son attention. Par un autre aspect cependant, la sensation demeure un état passif, encore qu'elle le soit en un autre sens qu'on ne l'imagine d'ordinaire : c'est une passion subie par l'âme en conséquence d'une action qu'elle exerce sur elle-même (1), et qu'elle est obligée d'exercer sur soi en conséquence de son union avec le corps. Cette sensation qu'elle ne saurait recevoir toute faite du dehors, il faut bien en effet que l'âme la tire de soi, et par conséquent aussi qu'elle donne quelque chose de sa propre substance pour la former (2). Bien plus, encore qu'elle ne subisse d'action que de soi-même, lorsqu'elle sent, il n'en faut pas moins qu'elle s'use et se consume en quelque sorte elle-même au bénéfice de son corps pour s'accommoder ainsi à lui et veiller sur lui. Elle produit donc, elle qui lui est essentiellement supérieure, des images de son inférieur, se désertant en quelque sorte elle-même (3) à son profit. Combien tyrannique et dégradant peut devenir cet asservissement à la sensation (4), ce n'est pas ici le lieu de l'examiner; qu'il suffise présentement d'avoir marqué le principe métaphysique dont il tient son véritable caractère : ce ne peut être que la servitude d'une âme qui se met au service d'un corps, bien qu'elle lui demeure irréductiblement transcendante jusque dans l'acte même de la sensation par lequel elle s'y soumet.

Lorsqu'on a poussé l'analyse jusqu'à ce point, on voit apparaître une conclusion que son développement ultérieur va rendre de plus en plus inévitable : sans pensée, pas de sensation. Pour achever de

---

des jugements : *Enn.*, III, 6, 1; IV, 3, 23; IV, 3, 26; et même comme des sortes de contemplations intelligibles : I, 1, 7. — Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, indique III, 6, 2 (*op. cit.*, p. 171).

(1) L'expression et la doctrine sont empruntées à PLOTIN, *Enn.* IV, 4, 23; éd. É. Bréhier, t. IV, p. 124, lignes 1-3.

(2) L'expression est d'Augustin lui-même : « Dat enim (*anima*) eis (*corporum imaginibus*) formandis quiddam substantiae suae ». *De Trinitate*, lib. X, c. 5, n. 7; t. 42, col. 977.

(3) « Cum autem ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore, sed plane cum se accommodat corpori; et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est ». *De musica*, l. VI, c. 5, n. 12; t. 32, col. 1169-1170.

(4) *De utilitate credendi*, I, 1; t. 42, c. 65. Voir également *De musica*, l. VI, c. 4, n. 7; t. 32, col. 1166-1167; c. 5, n. 14; t. 32, col. 1170-1171. *De Trinitate*, *loc. cit.*, note 2. Cf. chapitre V, § 3.

nous en convaincre, il nous suffira de mettre en évidence toute l'activité spirituelle impliquée dans la sensation d'un son matériel, tel que le nombre sonore dont nous avons déjà parlé.

Voici, disions-nous, un ébranlement extérieur qui frappe l'air et dont le mouvement parvient à mon oreille; il modifie donc l'état dans lequel se trouvait l'un des organes de mon corps et, jusqu'ici, nous ne constatons ni sensation ni la moindre trace de pensée : c'est la matière seule qui se trouve intéressée et nous sommes encore au plus bas degré, qui est celui de l'excitation. Mais l'âme va se tourner vers cette modification corporelle et produire en soi la sensation sonore, le son entendu. Cette fois, nous sommes passés du domaine du corps dans celui de la pensée, et peut-être même y sommes-nous plus profondément engagés déjà que nous ne croyons, car, sans le savoir, nous avons atteint le troisième degré en même temps que le deuxième. Je parle en effet d'entendre un vers et de juger la qualité du rythme selon lequel on le récite; mais jamais mon oreille ne me permettra d'entendre un vers; je n'entends pas même un mot, ni une syllabe, car une syllabe est un son d'une certaine durée, avec un commencement, un milieu et une fin. Ce que je veux dire, lorsque je déclare que j'entends une syllabe longue, c'est donc que ma mémoire conserve à la fin de la sensation le souvenir de son début, ainsi que de tous les moments intermédiaires, et qu'elle les additionne. Mais ceci reste vrai même de la syllabe la plus brève de toutes, car elle dure si peu que ce soit, et la mémoire se trouve par conséquent impliquée dans la plus brève de nos sensations. Or, la mémoire est plus manifestement encore de la pensée pure que la sensation sonore élémentaire produite par notre âme, et l'on voit éclater ici tout ce que l'âme introduit en effet dans la connaissance sensible, puisqu'elle ne la juge pas seulement, mais qu'elle la crée. Nous parlions d'abord de rythmes conservés dans la mémoire et qui nous permettaient d'apprécier la manière dont un vers prononcé devant nous sonne à nos oreilles; il faut donc aller plus loin maintenant : ce sont ces rythmes intérieurs qui, recueillant en quelque sorte les sensations sonores élémentaires au moment où chacune d'elles va tomber dans le néant, les composent et les unissent; comme des yeux rassemblent, dans un seul champ visuel, une multiplicité d'objets et de points dispersés dans l'espace, la mémoire, cette « lumière des intervalles de durée », fait coexister sous le regard de la conscience une succession d'instants qui se disperseraient sans elle (1). *Deus creator omnium*; la perception même de

(1) « Itemque in auditu, nisi auribus perceptae vocis imaginem continuo spiritus in seipso formaret, ac memoria retineret, ignoraretur secunda syllaba utrum secunda esset, cum jam prima utique nulla esset, quae percussa aure transiisset : ac sic omnis locutionis usus, omnis cantandi suavitas, omnis postremo in actibus nostris corporalis motus dilapsus occideret; neque ullum progressum nancisceretur, si transactos corporis motus memoriter spiritus non teneret, quibus consequentes in agendo

ces quatre ïambes serait impossible, et ils n'existeraient littéralement pas, en tant que sensations, sans la mémoire d'une pensée qui conserve leurs éléments successifs à mesure qu'ils apparaissent. C'est donc bien, dès le plus bas degré de la connaissance, une âme transcendante au corps qui intervient.

Cette théorie, que mainte observation psychologique permettrait de confirmer (1), et qui ne vaut pas moins évidemment pour les sensations visuelles que pour les sensations auditives (2), marque une étape décisive dans l'itinéraire suivi par la pensée augustinienne. Elle légitime d'abord un classement des opérations les plus humbles de la pensée : jugements sensibles, sensation proprement dite et mémoire sensible; mais elle marque surtout la libération définitive d'une âme qui se cherche et que tant d'illusions retardent de se trouver. Même lorsqu'il expose la vérité pour les autres, Augustin garde toujours présente à la pensée l'image de l'homme qu'il était naguère, celui qui,

connecteret. Quos utique non tenet, nisi imaginaliter a se factos in se ». *De genesi ad litt.*, l. XII, c. 16, n. 33; t. 34, col. 467. — Voir surtout l'ample développement du *De musica*, notamment : « Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat et desinat, alio tempore initium ejus, et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere; et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adjuvet, ut eo momento temporis quo jam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit, nihil nos audisse possumus dicere ... Quod si de una syllaba brevi minus sequitur mens tardior quod invenit ratio, de duabus certe nemo dubitat, quin eas simul nulla anima possit audire. Non enim sonat secunda, nisi prima destiterit : quod autem simul sonare non potest, simul audiri qui potest? Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum juvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quanquam in procul positis rebus quas videmus, a nostra anima vegetentur; ut ergo eorum effusione adjuvamur ad capienda spatia locorum : ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit ». *De musica*, l. VI, c. 8, n. 21; t. 32, col. 1174.

(1) Par exemple, lorsque nous ne prêtons pas attention au son qui frappe notre oreille, la sensation n'est pas perçue : « Hinc est illud quod plerumque alia cogitatione occupati, coram loquentes non nobis videmur audisse : non quia occursores illos numeros non agit tunc anima, cum sine dubio sonus ad aures perveniat, et illa in passione corporis sui cessare non possit, nec possit nisi aliter moveri quam si illa non fieret; sed quia intentione in aliud subinde exstinguitur motionis impetus, qui si maneret, in memoria utique maneret, ut nos et inveniremus et sentiremus audisse » *De musica*, l. VI, c. 8, n. 21; t. 32, col. 1174. L'âme produit donc en soi la sensation sonore mais, faute d'attention, elle n'en recueille pas les éléments successifs dans sa mémoire et par conséquent ne la perçoit pas. Saint Augustin reconnaît donc l'existence d'états psychologiques non conscients.

(2) Il faut en effet mouvoir devant soi un corps solide pour en considérer successivement les diverses faces, et garder le souvenir de chacune d'elles pour percevoir sa forme d'ensemble : une sphère, un cube, etc. « Siquidem nec in ipsis corporum formis quae ad oculos pertinent, possumus rotunda vel quadra, vel quaecumque alia solida et determinata judicare, et omnino sentire, nisi ea ob oculos versemus : cum autem alia pars aspicitur, si exciderit quod est aspectum in alia, frustratur omnino judicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit; cui variatae opus est invigilare memoriam ». *De musica*, l. VI, c. 8, n. 21; t. 32, col. 1175.

ne pouvant s'élever au-dessus des sens, niait la spiritualité de l'âme pour n'accorder l'existence qu'à ce que les sens peuvent percevoir. Son expérience manichéenne n'est pas oubliée; il l'oublie même si peu qu'il l'utilise. De même que le « Je pense » fait sortir du scepticisme la réfutation du scepticisme — si je me trompe, je suis — de même l'analyse de la connaissance sensible fait sortir du sensualisme manichéen la réfutation du matérialisme. Nos sens, dit-on, ne perçoivent que des corps; tout ce qui existe est donc corps. Soit. Mais si je constate que la sensation elle-même est une fonction de la pensée, le matérialisme ne va-t-il pas s'ensevelir dans son propre triomphe? C'est précisément ce qui vient de se produire sous nos yeux. Par delà la lumière corporelle que voit seule le disciple de Mani, et dans l'acte même qui en perçoit l'existence, Augustin décèle la présence d'une autre lumière, cause active de la perception, qui atteste l'existence de la première : *alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur ut sentiatur.* Autre est la lumière que l'on sent par les yeux, autre celle par laquelle les yeux eux-mêmes sont capables de sentir, et cette deuxième lumière, qui veille au dedans, c'est celle de l'âme même : *haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est* (1). Ainsi, contre toute attente, l'analyse de la sensation vient de nous ramener du dehors des choses au dedans de l'âme; pénétrons y plus profondément encore, car c'est là que passe le chemin de l'âme vers Dieu.

---

(1) Voir plus haut, page 76, note 2. — *De Genesi ad litt. lib. imperfectus*, c. 5, n. 24 t. 34, col. 228-229.

CHAPITRE V

CINQUIÈME DEGRÉ : LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

L'analyse de la connaissance sensible vient de mettre en évidence l'existence de l'âme et de la pensée pure, l'analyse de la pensée pure va mettre en évidence l'existence de Dieu. Ce n'est donc pas de démontrer dialectiquement son existence par voie de concepts abstraits qu'il s'agit ici, mais bien plutôt de nous la faire constater expérimentalement, en dégageant les caractères de la pensée humaine qui ne s'expliquent que par Lui. Ainsi la même voie qui s'est ouverte devant nous s'offre pour nous conduire plus loin et nous continuons de remonter le courant de la pensée pour le suivre jusqu'à sa source. Les corps ne sont pas causes des sensations, mais c'est l'âme qui les tire d'elle-même; l'âme est-elle, de la même façon, cause de ses idées?

I. Le maître intérieur.

A première vue, rien ne semble indiquer qu'il en soit ainsi. Plutôt que surgir du fond de la pensée même, les idées paraissent y pénétrer du dehors. Tout d'abord, parce que les idées d'un homme ne lui sont pas personnelles, mais communes avec d'autres hommes; il faut donc que ces idées s'échangent, se transmettent et passent d'un esprit dans un autre, ce qui suppose qu'on puisse les communiquer. En outre, il est un cas typique où ce transfert des idées d'un esprit dans un autre s'opère en quelque sorte sous nos yeux, c'est celui de l'enseignement. Le maître parle et l'élève, qui entend son langage, acquiert les idées du maître par l'entremise des paroles prononcées : l'âme de l'élève ne produit pas alors ses idées, elle semble donc se contenter de les recevoir.

Cette interprétation des faits les plus ordinaires est-elle satisfaisante? Pour qu'elle le fût, il faudrait pouvoir soutenir que les idées nous viennent enfermées dans les mots, ce qui supposerait à son tour qu'il y ait correspondance rigoureuse et constante entre le langage et la

pensée; or cette correspondance n'existe pas, et il n'est que trop facile de le constater (1).

Une première expérience, dont la réalité doit demeurer au-dessus de toute discussion, est que le moyen le plus ordinaire de transmission des idées est le langage; c'est même là sa fonction normale, puisque, soit que nous parlions à d'autres, soit que nous nous parlions intérieurement à nous-mêmes, nous usons de la parole afin d'exprimer des idées ou de désigner des objets; en bref, les mots sont essentiellement des signes (2). Ajoutons simplement qu'ils ne sont pas les seuls signes, car les gestes sont des signes visuels comme les mots sont des signes auditifs. Si l'on me demande ce qu'est un mur, je puis répondre en montrant un mur du doigt; et ce mode de signification s'étend même au delà du domaine des choses visibles, les plus aisées de toutes à désigner. Un muet parle, pour ainsi dire, à l'aide de gestes; il demande, répond, fait connaître aux autres tout ce qu'il veut, ou à peu près. Enfin, lorsqu'il s'agit de signifier ce qu'est une action que l'on ne veut ou ne peut pas décrire à l'aide de mots, il reste toujours une ressource, qui est de l'accomplir. Que l'on me demande ce que c'est que la marche, il me suffit de marcher pour le faire connaître; que l'on veuille apprendre d'un oiseleur l'art de prendre des oiseaux à la pipée, il suffira de le regarder faire pour s'en instruire (3). Tels sont les faits, et il ne s'agit pas de contester que les choses nous sont enseignées soit au moyen de signes soit par elles-mêmes, mais de savoir quel est le rôle exact du mot ou du geste qui les désigne, dans l'acte même par lequel elles sont désignées.

Remarquons d'abord que le contenu de la pensée n'est pas nécessairement déterminé par la présence des mots qui semblent véhiculer les idées. La preuve en est que celui qui nous indique au moyen de mots et de phrases ce qu'il conçoit dans sa propre pensée, ne réussit pas infailliblement à nous le faire accepter. L'auditeur est toujours juge de ce qu'il entend dire, à tel point qu'il en juge souvent mieux que

(1) Sur ce point consulter avant tout le *De magistro*, Pat. lat., t. 32, col. 1193-1220 d'autres textes importants seront allégués au cours de cette analyse. — Sur l'ensemble de la question, voir A. MARTIN, *S. Augustini philosophia*, P. IIa, cap. 29, éd. J. Fabre, pp. 204-208. — W. OTT, *Ueber die Schrift des hl. Augustinus de Magistro*, Hechingen, 1898. — J. MARTIN, *Saint Augustin*, 2e éd. pp. 63-69. — P. ALFARIC. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, t. I, pp. 494-499. — R. JOLIVET, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, dans *Mélanges augustiniens*, pp. 77-84.

(2) « Constat ergo inter nos verba signa esse? — Constat ». *De magistro*, II, 3; t. 32, col. 1196. — Il faut distinguer, d'une manière générale, entre les signes (*signa*) et les choses signifiées (*significabilia*), *loc. cit.*, 8, col. 1199. D'un point de vue différent, on distinguera les signes visuels et les signes auditifs (*ibid.*, 8, init.). Parmi les signes enfin, on distinguera les mots qui désignent d'autres signes, comme les mots *geste*, ou *parole*, des mots qui désignent des choses, comme le mot *pierre* (*op. cit.*, IV, 7, col. 1198-1199).

(3) *De magistro*, III, 5-6, t. 32, col. 1197-1198; X, 32, col. 1213. — Un commode résumé de la première partie de *De magistro* se trouve au ch. VII, 19-20, col. 1205-1207.

celui qui le dit. Supposons, par exemple, un homme convaincu de la vérité des doctrines d'Épicure et persuadé, par conséquent, que l'âme est mortelle. Il peut arriver que cet homme expose oralement à ses auditeurs les preuves de l'immortalité de l'âme développées par des philosophes plus clairvoyants qu'Épicure; ce professeur, qui les expose, ne sait même pas si elles sont vraies; bien plus, il est convaincu de leur entière fausseté, ce qui n'empêche pas que tel de ses auditeurs, dont l'esprit mieux dégagé des sens est capable d'appréhender les vérités spirituelles, ne comprenne que ces preuves sont vraies. Voici donc un maître qui ne sait pas que l'âme est immortelle, au moment précis où il prononce les mêmes paroles dont il userait s'il le savait; et un disciple qui sait que l'âme est immortelle, parce que son professeur prononce des paroles qu'il juge incapables de le démontrer. Soutiendrons nous qu'un maître puisse enseigner ce qu'il ignore (1)? La réalité, c'est que, dans des esprits différents, les mêmes formules n'ont pas la même valeur de vérité.

On peut aller plus loin. Il arrive, et c'est même un cas des plus fréquents, que les discussions mettent aux prises deux adversaires, qui s'opposent sur la même formule parce que chacun d'eux lui donne un sens totalement différent. Ce n'est donc plus la vérité des pensées signifiées qui se trouve alors en question, c'est la signification même des signes qui fournit l'occasion d'un malentendu. Prenons un exemple. Au cours d'un entretien, mon interlocuteur me fait observer que les animaux sont supérieurs à l'homme; je m'irrite contre ce paradoxe et m'insurge pour le réfuter; mais il apparaît bientôt que celui qui me parle pensait à certaines supériorités corporelles, qui appartiennent en effet aux animaux, au lieu que je pensais à la supériorité dans l'ordre spirituel, qui appartient sans conteste à l'homme. Oserons-nous soutenir que les mots causent véritablement en nous les idées, alors que les mêmes mots sont entendus par divers esprits en des sens différents (2)? La vérité, c'est que les mêmes formules n'ont pas nécessairement la même signification pour tous ceux qui les entendent.

Allons plus loin encore : les discussions ne naissent pas toujours de ce que l'on ne donne pas aux mêmes mots le même sens, elles naissent parfois de ce que l'on donne un sens à des mots qui n'ont même pas été prononcés. Nous entendons souvent mal, c'est un fait, mais nous engageons volontiers de longues disputes sur ce que nous

(1) *De magistro*, XIII, 41; t. 32, col. 1218. — A cet argument se rattachent ceux de l'article 42 (*ibid.*) : les mots que nous proférons ne correspondent pas toujours au contenu de notre pensée; tantôt, en effet, nous mentons, ce qui revient à parler pour cacher sa pensée au lieu de la découvrir; tantôt notre mémoire nous suggère une formule toute faite qui prend la place de ce que nous voulions dire (par exemple : cas de distraction en chantant une hymne); tantôt enfin nous nous trompons par simple *lapsus linguae*.

(2) *De magistro*, XIII, 43; t. 32, col. 1218-1219.

avons mal entendu. Vous prétendez avoir entendu dire, par exemple, qu'un certain mot signifie *pitié* en langue punique; je prétends, moi, que vous ne vous souvenez plus bien de ce que l'on vous a dit, et je soutiens que ce mot signifie *miséricorde*. En réalité, j'ai cru vous entendre prononcer un mot tout différent, le mot *foi*, bien qu'il n'ait avec *pitié* aucune ressemblance, et me voilà vous reprochant de ne plus savoir ce que l'on vous a dit, alors que c'est moi qui ne sais pas ce que vous m'avez dit, En réalité, si j'avais correctement entendu, je ne me serais pas étonné que le même mot, en langue punique, pût signifier en même temps *pitié* et *miséricorde* (1), mais il arrive fréquemment ainsi que l'on dispute sur des choses dont les noms n'ont même pas été prononcés.

Augustin a donc fort bien vu que les conversations se réduisent souvent à des monologues parallèles; on croit échanger des idées, on n'échange que des mots, et les mots que l'on reçoit ne nous apportent pas les idées de ceux qui nous les donnent, ils réveillent seulement en nous les nôtres; on ne nous donne jamais que ce que nous avions déjà.

On objectera que ce sont là des malentendus et que, malgré tout, le malentendu n'est pas la loi du langage ni la règle normale de la conversation. Augustin le reconnaît : entendre correctement des paroles dont on connaît le sens c'est, en principe, connaître la pensée de celui qui les a prononcées (2); seulement, ceci une fois accordé, la question posée reste entière. Puisque nous avons constaté, dans certains cas, une dissociation manifeste du langage et de la pensée, c'est peut-être que, dans les autres cas, leur union n'est pas aussi étroite qu'on l'imagine. Observons donc ce qui se passe dans le cas où les deux interlocuteurs usent des mêmes mots dans le même sens. Un maître qui instruit un disciple introduit-il dans la pensée de son disciple les idées signifiées par les mots dont il use; bref, y a-t-il, oui ou non, un enseignement ?

Pour répondre à cette question, il faut épuiser les cas différents qu'elle soulève selon la nature des divers enseignements qu'un maître peut donner à son disciple. S'il s'agit d'instruire quelqu'un touchant la nature des choses sensibles, autrement dit, de lui enseigner ce que sont certains objets matériels qu'il ne connait pas, le problème est aisé à résoudre. Une expérience constante et immédiatement concluante permet d'affirmer cette règle : jamais on n'introduit dans une pensée d'autres idées que celles qu'y ont introduites déjà les choses. Par exemple, un élève étudie le texte de l'Écriture; il lit dans Daniel (III, 94) : « *Et saraballae eorum non sunt immutatae* », et demande ce

(1) *De magistro*, XIII, 44; t. 32, col. 1219.
(2) *De magistro*, XIII, 45, init., t. 32, col. 1219.

que peuvent bien être ces *saraballae* des trois jeunes hommes, qui sont demeurées intactes au milieu de la fournaise? Son professeur lui répond que ce sont des coiffures; le voilà renseigné, à condition toutefois qu'il sache ce que sont des coiffures, c'est-à-dire qu'il ait vu des têtes humaines et cette partie du vêtement dont on les couvre. Mais supposons qu'il veuille des renseignements plus précis et demande quel est le genre de coiffure que l'on nomme au juste une *saraballa*? On pourra le lui décrire, à condition d'user avec lui de mots ou de gestes correspondant à des choses qu'il a déjà vues; ou on pourra la lui dessiner, et même la lui faire voir, auquel cas ce sera la vue même de la chose, et non pas les paroles, qui lui auront enseigné ce que c'est (1); en aucun cas le professeur seul n'aura fait pénétrer dans l'esprit de son élève quelque idée qui ne s'y trouvait, ou dont les éléments composants ne s'y trouvaient déjà.

Un cas en apparence au moins tout différent, est celui du maître qui doit enseigner, non plus ce qu'est une chose, mais quel est le sens d'une idée. Chacun sait de quelle manière les maîtres procèdent : ils prononcent une phrase où se trouve définie l'idée en question, leurs auditeurs la comprennent, d'où l'on conclut que les maîtres viennent de faire pénétrer une idée nouvelle dans la pensée de leurs auditeurs. Erreur complète, en réalité, car c'est exactement le contraire qu'une telle expérience devrait nous amener à conclure : s'il prouve quelque chose, le fait qu'un élève comprend son professeur prouve que ce professeur ne lui apprend rien. Pour que des paroles présentent un sens à l'esprit de ceux à qui elles s'adressent, il faut nécessairement qu'ils aient ce sens déjà présent à la pensée, et c'est précisément ce sens, dont leur propre esprit revêt les mots entendus, qui fait que les paroles en question leur deviennent intelligibles. Que l'on se souvienne d'ailleurs de l'exemple classique proposé par Platon, dans le *Ménon*. Socrate interroge sur des questions de géométrie un esclave ignorant et constate que cet esclave est capable de découvrir par lui-même la vérité. Puisque cet ignorant peut répondre lorsqu'on l'interroge, c'est qu'il était déjà capable de répondre avant d'avoir été interrogé; quoi de plus absurde, dès lors, que de prétendre que son interrogateur lui ait appris quelque chose? Certes, il arrive qu'après avoir nié une proposition comme fausse, celui qu'on interroge la reconnaisse ensuite comme vraie; mais cela tient seulement à la faiblesse de sa vue, qui ne lui permet pas de voir d'un seul coup tout l'ensemble de la question. Pour l'amener à discerner complètement la lumière intérieure qui l'éclaire, il faut qu'on lui pose successivement des questions partielles, jusqu'à ce qu'il aperçoive enfin le tout; mais ces interrogations qui le guident ne sont pas faites pour introduire en lui

(1) *De magistro*, X, 33-35, t. 32, col. 1214-1215. XII, 39; 1216-1217.

des vérités qu'il ignore, elles l'invitent simplement à rentrer en soi, pour s'y instruire de vérités qui s'y trouvent déjà (1).

Que l'on considère d'ailleurs les diverses attitudes possibles d'un auditeur en présence du maître qui prétend l'enseigner; elles ne sont pas simplement passives, mais actives. Dans certains cas, l'enseignement du maître échoue complètement à convaincre l'auditeur et à engendrer en lui la certitude; le disciple croit ou ne croit pas, se forme une opinion quelconque ou demeure dans l'indifférence; de toute manière, il ne sait rien de science certaine, on ne lui a donc rien appris. Dans d'autres cas, au contraire, l'auditeur constate que son maître se trompe et que ce qu'on lui a dit est faux; cette fois encore on ne lui a donc rien appris. Il peut enfin se produire que le maître ait raison et que son disciple le constate; mais puisque l'auditeur voit que ce qu'on lui dit est vrai, c'est qu'il le sait, et c'est bien de lui-même qu'il le sait, car nul ne peut discerner la vérité pour lui ni à sa place; là encore, par conséquent, son maître ne l'a pas instruit (2).

Ainsi, de quelque côté que nous abordions le problème, nous sommes réduits progressivement à cette conclusion, à la fois inévitable et paradoxale : on n'apprend jamais rien. Ce *nusquam discere* ne signifie pas d'ailleurs que l'enseignement soit chose vaine, mais bien que les deux actes d'enseigner et d'apprendre consistent en tout autre chose que ce que l'on croit communément; c'est donc leur nature véritable qu'il s'agit désormais de déterminer.

Ce qui retient tout d'abord l'attention, lorsqu'on tente d'expliquer la manière dont l'esprit humain acquiert ses connaissances, c'est un parallélisme rigoureux entre le problème de l'acquisition des idées et le problème de l'acquisition des sensations. L'analyse de l'acte d'apprendre vient de mettre en lumière ce double fait, que jamais on ne peut nous enseigner une idée sans nous la faire découvrir en nous-mêmes, ni une chose sans nous la faire voir. Mais il suffit de rapprocher cette conclusion de celles où l'étude de la sensation nous avait déjà conduits, pour constater qu'elles s'accordent exactement.

---

(1) « Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest; quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur ejus qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus ». *De magistro*, XII, 40; t. 32, col. 1217.

(2) *Ibid.*, col. 1217-1218 : « Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognoceres; omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo adversari atque renuere; in tertio attestari : nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur ».

Qu'il s'agisse de connaître l'un des objets de l'intelligence ou l'un des objets du sens, toute la connaissance s'opère au dedans et du dedans, sans que jamais rien s'y introduise de l'extérieur. La doctrine d'Augustin semble donc tendre à dégager de chaque ordre de connaissances une même loi, que l'on pourrait nommer la loi d'intériorité de la pensée. A l'extérieur de l'âme, il peut et il doit y avoir des avertisseurs, des moniteurs ou des signes qui l'invitent à rentrer en elle-même pour y consulter la vérité, mais sa spontanéité propre demeure inviolable car, si elle s'empare de ces signes pour les interpréter, c'est toujours du dedans qu'elle tire la substance même de ce qu'elle paraît recevoir. Reste à déterminer ce qu'elle trouve au dedans d'elle-même et qui lui permet de l'en tirer.

Considérée par rapport au monde extérieur, l'âme augustinienne apparaît en effet comme douée d'une irréductible spontanéité; mais cette spontanéité peut à son tour être interprétée de manière bien différente lorsqu'on la considère en elle-même. Si la pensée tire d'elle-même ce qu'elle semble recevoir, ce peut être soit qu'elle le trouve déjà préformé en elle, soit qu'elle s'avère capable de le produire, soit qu'elle reçoit du dedans ce qu'elle ne saurait recevoir du dehors. Pour choisir entre ces différentes hypothèses, de nouvelles analyses paraissent donc s'imposer.

La solution du problème la plus simple semble, au premier abord, celle que l'on désigne du nom d'innéisme. Pris au sens propre, ce terme signifie que les idées des choses seraient présentes à l'âme dès le temps de sa naissance. La forme la plus logique de cette doctrine est celle que lui a donnée Platon. Pour que l'âme possède toutes les idées au moment de sa naissance, il faut qu'elle les ait contemplées avant de naître, que son union avec le corps qu'elle anime les lui ait fait oublier et que les excitations extérieures soient pour elle comme autant d'occasions de raviver ces connaissances obscurcies. Dans une telle doctrine en effet, rien ne pénètre dans l'âme du dehors; elle trouve, au contraire, tout au dedans; apprendre, c'est se ressouvenir.

Il n'existe pas un seul texte où saint Augustin affirme indiscutablement la préexistence de l'âme; par contre, dans ses premiers écrits surtout, il emploie les termes d'*oubli* et de *réminiscence*, comme s'ils conservaient le sens précis qu'ils ont dans la doctrine platonicienne de la préexistence de l'âme. Il est donc très difficile de savoir si, à cette époque, Augustin se ralliait à cette conception ou s'il employait déjà ces termes au sens proprement augustinien d'une réminiscence sans préexistence que nous aurons plus tard à définir. Les expressions très précises dont il use vers 387-389 (1) et la manière même dont il

(1) En 387, il écrivait dans *Soliloq.* II, 20, 35 : « Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt... » : t. 32, col. 902. Ce texte et le suivant sont ceux où la

les rétractera plus tard (1) nous inclinent à penser qu'Augustin admit d'abord en son sens authentiquement platonicien la doctrine de Platon. On peut le croire avec d'autant plus de vraisemblance qu'il ne rejettera jamais comme certainement fausse l'idée d'une préexistence possible de l'âme au corps (2). Il se peut donc qu'aux premiers temps de sa conversion, Augustin ait combiné la doctrine de la préexistence de l'âme avec celle de la réminiscence platonicienne qui en est le complément naturel. Ce qui est par contre absolument certain, c'est que, dans l'augustinisme définitif, la réminiscence platonicienne se trouve entièrement libérée de l'hypothèse de la préexistence de l'âme. Comment expliquer alors la persistance de cette formule platonicienne

---

doctrine de la réminiscence s'affirme de la manière la plus catégorique; ce sont aussi les textes qu'Augustin rétractera (voir note suivante). — En 388, dans le *De quantitate animae* : « Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam majus sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari ». XX, 34, t. 32, col. 1054-1055. Autres allusions dans le même traité : XXVI, 50-51, col. 1064; XXXII, 69, col. 1075. — En 389, Epist. VII *ad Nebridium* : « Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem quae intelligendo discimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse praeterita : qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus, et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revisere, id est, per memoriam ». T. 33, col. 68. Si sa pensée eût été fixée, c'était une excellente occasion de substituer au souvenir platonicien du passé la mémoire augustinienne du présent. Augustin ne le fait cependant pas. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 497, note 4, semble admettre également qu'Augustin a changé de point de vue sur cette question. — Consulter J. Hessen. *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, pp. 55-62. Ses arguments sont très forts et sa conclusion, très modérée, est que, dans ses premiers écrits, Augustin « inclinait vers la doctrine de la préexistence de l'âme ». Il nous semble difficile de la contester.

(1) Du texte des *Rétractations*, il est difficile de rien conclure sur ce point. La rétractation du texte des *Soliloques* semble plutôt porter sur la thèse même. Ayant désavoué un passage dont la rédaction pouvait faire supposer qu'il avait partagé une erreur de Porphyre (« cavendum fuit ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam... »), Augustin remplace la réminiscence par l'illumination : « Item quodam loco dixi, quod *disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodam modo refodiunt*, (*Soliloq.*, II, 20, 35). Sed hoc quoque improbo : credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est », t. 32, col. 590. — Le passage qui rétracte le texte du *De quantitate animae* semble, au contraire, ne pouvoir s'interpréter que comme rétractant seulement une expression : « ..., non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse; et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse ». *Retract.*, VIII, 2; t. 32, col. 594. On doit, en outre, observer qu'Augustin enseigne déjà clairement la doctrine de l'illumination dans les *Soliloques* (I, 8, 15; t. 32, col. 877), et qu'il ne saurait se contredire à ce point dans le même ouvrage; qu'en outre (*ibid.*, II, 20, 36, col. 904) il semble remettre à plus tard l'explication complète de la difficulté.

(2) Voir Chapitre III, p. 67.

dans les écrits d'Augustin et en quel sens reste-t-il vrai de dire qu'apprendre, c'est se ressouvenir?

Ce n'y est certainement plus vrai au sens d'un souvenir quelconque du passé. Si l'âme avait autrefois contemplé les idées, en sorte qu'elle n'eût plus qu'à s'en souvenir, elle devrait posséder en soi la totalité des connaissances accessibles à l'homme. Or il n'en est rien. L'expérience tentée par Socrate, dans le *Ménon*, ne réussit qu'à la condition de porter sur des connaissances purement intelligibles, c'est-à-dire accessibles au seul intellect. C'est le cas des vérités géométriques. Ce serait encore le cas pour toutes les vérités relatives à la nature de l'âme ou à celle de Dieu; mais ce n'est aucunement le cas lorsqu'il s'agit de connaissances relatives à l'ordre sensible. Tous les arts pratiques, toutes les techniques présupposent une expérience des choses que rien ne peut suppléer. Là, l'observation des faits règne en maîtresse et nous savons bien que nul n'apporte avec soi, en venant au monde, la connaissance de l'astronomie ou de la médecine. Prenons un comparaison fort simple : si la vue distingue le blanc du noir, ce n'est évidemment pas qu'elle les ait déjà discernés avant d'être créée par Dieu dans notre corps; pourquoi supposer qu'il en soit autrement de la pensée? Quelque hypothèse que l'on fasse, le fait est qu'il n'y a pas de réminiscences dans l'ordre du sensible; ceux qui, comme Pythagore de Samos, croient se ressouvenir en cette vie de leurs expériences antérieures, sont simplement, comme nous le sommes tous en rêve, victimes d'illusions de leur mémoire et de faux souvenirs (1). Il faut donc chercher une autre solution (2).

La deuxième que nous ayons envisagée suppose l'âme capable de produire elle-même ses connaissances. Ici, rien de ce qui vient de nous arrêter dans l'hypothèse d'une préexistence suivie de réminiscence ne risque plus de nous retenir, mais d'autres difficultés, que la

---

(1) « Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi ejus ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, seu litteris cujusque, seu verbis? » *De Trinitate*, XII, 15, 24; t. 42, col. 1011-1012.

(2) En éliminant la réminiscence, Augustin élimine *ipso facto* l'innéisme. On lui a cependant souvent attribué la doctrine des idées innées, et parfois même pour distinguer nettement sa doctrine de celle de la réminiscence; par exemple, J. MARTIN, *Saint Augustin* 2e édit., p. 55 : « La théorie de la réminiscence a souvent occupé saint Augustin : or, pour lui, réminiscence signifie toujours innéité ». En fait, l'expression même d'idées innées, à notre connaissance, ne se rencontre pas chez lui, et elle a le défaut de masquer la vraie théorie augustinienne de l'origine des idées vraies, qui est celle de la présence de Dieu. — Le texte des *Confessions* (X, 12, 19) allégué comme une défense de l'innéité (*ibid.*, p. 55, note 2) ne fait en réalité aucune allusion à cette doctrine. — De même, *op. cit.*, p. 51 : « Dès qu'il se met à écrire, saint Augustin enseigne la doctrine de l'innéité; et il s'y est toujours tenu ». Les textes allégués à l'appui de cette assertion (p. 51-55) montrent que, par innéité, J. Martin entend en réalité désigner la doctrine de l'illumination; c'est donc simplement d'un mot mal choisi, non d'une erreur sur le fond de la doctrine qu'il s'agit ici.

réminiscence évitait, nous assaillent. Quelle que soit, en effet, l'interprétation de l'expérience du *Ménon* à laquelle on s'arrête, le fait est là, qu'un ignorant convenablement interrogé trouve en soi les vérités intelligibles sur lesquelles on l'interroge. Platon peut s'être trompé en admettant une existence antérieure où l'âme eût déjà connu ces vérités, il ne s'est certainement pas trompé en admettant que toute raison humaine les découvre en soi, pourvu qu'elle tourne ses regards vers elles. Or, trouver n'est pas produire, et c'est pourquoi, même si la réminiscence doit être abandonnée en tant qu'elle implique la préexistence, la platonisme apporte un fait irrécusable et la doctrine du *Ménon* une vérité définitive : la manière dont la pensée atteint la vérité ne permet pas de supposer qu'elle en soit l'auteur. Dès 387, Augustin soulignait le caractère contradictoire d'une âme temporelle engendrant de soi des vérités éternelles (1). La pensée qui conçoit le vrai tire donc d'elle-même plus qu'elle ne contient. D'où cette richesse lui vient-elle ? La vérité permanente du platonisme, ce qui doit survivre à l'abandon de la réminiscence des idées comme connues dans le passé, c'est que l'homme ne fait pas la vérité, il la trouve; bien plus, il la trouve dans des conditions telles qu'elle s'impose de la même manière et dans le même sens, par delà toutes les différences de races, de langues et de tempéraments, aux individus les plus complètement étrangers les uns aux autres et les plus totalement différents. Comment expliquer ce fait surprenant ?

Considérons une vérité quelconque sur laquelle des pensées humaines se mettent d'accord : ce peut être celle d'une proportion numérique aussi simple qu'on le voudra : sept plus trois égalent dix; ce peut être encore celle d'une vérité morale ou philosophique, telle que cette définition de la Sagesse : une science dont la possession suffirait à conférer par elle-même le bonheur à ceux qui la possèdent. Il n'y a qu'à formuler ces propositions et toutes celles du même genre, en présence d'autres hommes, pour que leur vérité éclate aussitôt à tous les esprits. Comment pareille chose est-elle possible, voilà la première question à discuter pour apporter une réponse solide au problème de la connaissance. Si l'on suppose la pensée de l'homme capable de créer elle-même ses idées, tout cet ordre de faits devient inintelligible et la communication entre les esprits se change en un profond mystère. D'une part en effet, il existe autant de pensées humaines qu'il y a d'hommes : *tot sunt mentes hominum quot homines*

(1) « Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus, ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus : neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali; nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in hujuscemodi artibus, nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur ? » *De immortalitate animae*, IV, 6; t. 32, col. 1024.

sunt; d'autre part, nul de nous ne peut rien voir de la pensée d'autrui, non plus qu'autrui de la nôtre : *nec ergo de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea*; et cependant, ces pensées hermétiquement closes les unes aux autres se trouvent avoir des contenus identiques. Si donc il existe des lois des nombres, par exemple, ou une idée de la Sagesse, que vous puissiez voir sans que je le sache, que je puisse voir sans que vous le sachiez et que nous soyons d'ailleurs incapables de nous faire voir les uns aux autres, puisque l'on n'apprend jamais rien du dehors, et qui néanmoins se trouve être identique chez tous, comment supposer que ces vérités soient l'œuvre de chacun de nous ? (1).

Croire qu'un tel accord soit l'œuvre de nos esprits mêmes, c'est donc oublier les conditions auxquelles cet accord est possible et renoncer à rendre raison de la communion des esprits dans l'acceptation d'une vérité commune. Dans l'ordre du sensible, il apparaît avec évidence que si les couleurs, les sons, les contacts, sont les mêmes chez des individus différents, c'est qu'il existe des sensibles indépendants des sensibilités qui les perçoivent (2); il y a un soleil et une lumière communs à tous les regards et si deux vues peuvent voir la même chose, c'est que cette chose en est distincte; de même donc, dans l'ordre de la connaissance intelligible, les vérités que perçoivent en même temps des esprits divers sont nécessairement distinctes de chacun d'eux (3).

Telle est à la fois l'origine de l'erreur que les hommes commettent sur le rôle du langage et le remède qui nous en libère. Assurément, lorsqu'on la considère telle qu'elle est, l'utilité du langage n'est pas petite; mais nous nous trompons sur son rôle véritable. Nous donnons à certains hommes le nom de « maîtres » parce qu'ils parlent et qu'il ne s'écoule généralement qu'un temps imperceptible ou nul entre le moment où ils parlent et celui où nous les comprenons. Nous apprenons intérieurement aussitôt que leurs paroles ont été extérieurement prononcées, d'où nous concluons que ces hommes viennent de nous instruire. Et pourtant, ce n'est pas leurs pensées que nous découvrons;

---

(1) *De libero arbitrio*, II, 9, 27, et 10, 28; t. 32, col. 1255-1256.

(2) *De libero arbitrio*, II, 7, 15-19; t. 32, col. 1249-1251.

(3) « Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter; omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit ? Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paulo ante tractatum sit; ea scilicet quae oculorum vel aurium sensu communiter tangimus, sicuti sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus, vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumve naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident, nec hujus nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quod utriusque conferatur aspectus ». *De liberio arbitrio*, II, 12, 33; t. 32, col. 1259.

ce n'est même pas elles que nous cherchions à découvrir; — qui donc serait assez insensé pour envoyer son fils à l'école afin d'apprendre ce que le maître pense ? En réalité, les maîtres ne font qu'exposer à l'aide de paroles les disciplines qu'ils font profession d'enseigner; ensuite, ceux que l'on nomme « élèves » examinent en eux-mêmes si ce que les professeurs leur disent est vrai. Ils font cet examen les regards fixés, selon la mesure de leurs forces, sur la vérité intérieure, et c'est par là qu'ils s'instruisent, en constatant par eux-mêmes que ce qu'on leur dit est vrai. Qui donc est alors le vrai maître ? Est-ce le professeur ? Mais le professeur est à l'égard de la vérité dans la même situation que son disciple : beaucoup moins un enseignant qu'un enseigné. Le vrai maître, c'est cette Vérité qui n'est ni celle du professeur, ni celle du disciple, mais commune à l'une et l'autre, présente à l'un et l'autre et qui, les instruisant de la même manière, les conduit nécessairement à s'accorder.

C'est donc comme origine de l'accord entre les esprits que Dieu reçoit le titre de « maître intérieur » dans la doctrine de saint Augustin. Ébauchée dès la conclusion du *De vita beata* (1); suggérée dans les *Soliloques* (2), cette doctrine se déploie dans le *De magistro* tout entier et s'affirme explicitement dans sa conclusion. Dans tout ce que nous apprenons, nous n'avons qu'un maître : la vérité intérieure qui préside à l'âme même, c'est-à-dire le Christ, vertu immuable et sagesse éternelle de Dieu (3). Toute âme raisonnable le consulte, mais sa vérité ne se révèle à l'âme qui le consulte que selon la mesure de sa bonne ou de sa mauvaise volonté. C'est donc Lui qui, lorsque je parle ou que l'on me parle, manifeste à la pensée de celui qui parle et de celui qui écoute une seule et même vérité (4). Tel est l'enseignement que Dieu nous donne dans l'Évangile : *Unus est magister vester, Christus* (5); la philosophie le reçoit de la foi et nous le fait ensuite comprendre : quel que soit l'objet de leur science tous les hommes sont, dans la même école, condisciples d'un seul et même maître : *in una schola*

---

(1) *De vita beata*, IV, 35, t. 32, c. 976.

(2) *Soliloq.*, I, I, 1; t. 32, col. 869.

(3) « De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (*Ephes.*, III, 16, 17); id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia ». *De magistro*, XII, 38; t. 32, col. 1216.

(4) « ... sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis : itaque de his etiam interrogatus respondere posset ». *De magistro*, XII, 40; t. 32, col. 1217. — Ceci reste vrai même dans le cas de la foi; si Moïse lui-même nous parlait, c'est la vérité intérieure qui nous enseignerait qu'il dit vrai : *Confess.*, XI, 3, 5; éd. Labr.; t. II, p. 299.

(5) *Mat.*, XXIII, 10, Voir *Retract.*, XII; t. 32, col. 602. *De magistro*, XIV, 46; t. 32, col. 1220. *Epist. 144*, 1; t. 33, col. 590-591. *Epist. 166*, 9, t. 33, col. 724.

communem magistrum in coelis habemus (1). Le Verbe est ce maître intérieur par qui devient possible la communion des hommes dans une même vérité.

Ainsi, dans le système de saint Augustin, l'analyse exhaustive de toute connaissance vraie s'achève en preuve de l'existence de Dieu. Par là même, la doctrine platonicienne de la réminiscence subit une transformation profonde du fait de son intégration à l'augustinisme. Ce qu'il y a de vérité permanente dans la doctrine du *Ménon*, c'est que la pensée trouve l'intelligible beaucoup plutôt qu'elle ne le crée; l'erreur de Platon fut d'imaginer on ne sait quelle préexistence de l'âme au corps pour rendre raison de ce fait. En réalité, Platon a raison de dire que l'âme trouve en elle-même la vérité; il a tort d'en conclure qu'elle s'en souvient comme on se souvient d'une connaissance passée. Ce qui est vrai, c'est que la vérité est toujours à notre portée, grâce au Maître intérieur qui nous l'enseigne (2), pourvu seulement que nous prêtions attention à ce qu'il nous enseigne. Si donc saint Augustin fait encore usage des mots *souvenir* et *réminiscence* pour expliquer sa pensée, c'est en un sens bien différent de celui de Platon qu'il convient de les entendre : la mémoire platonicienne du passé fait ici place à cette mémoire augustinienne du présent dont le rôle ne cessera de s'affirmer toujours davantage (3). Par delà ce que nous savons et à quoi nous pensons, il y a ce à quoi nous ne pensons pas, mais que nous pourrions cependant savoir parce que Dieu ne cesse de nous l'enseigner : l'apprendre du Verbe, c'est ce qu'Augustin nomme indifféremment apprendre, se ressouvenir, ou même, simplement, penser. La *cogitatio* augustinienne n'est en effet rien d'autre que le mouvement par lequel notre âme collige, rassemble et recueille, pour pouvoir fixer sur elles son regard, toutes les connaissances latentes qu'elle possède sans les avoir encore discernées (4);

---

(1) *Sermo 299*, 1; t. 38, col. 1367. Cf. *Sermo 23*, II, 2; t. 38, col. 155-156.

(2) « Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus, ut hoc (*scil.* interrogata respondere) possit (*scil.* anima), quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum attulit, ac secum habet : nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero quae sola intelligentia capit, propter id quod dixi, cum vel a seipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet ». *Retract.*, VIII, 2; t. 32, col. 594. Il va de soi que si les questions posées se rapportent à ce qu'il y a d'intelligible dans le corps, l'expérience sensible redevient inutile; cf. *Epistola* XIII, ad Nebridium, n. 4; t. 33, col. 78.

(3) Sur cette acception nouvelle de la mémoire, voir même chapitre, § III, *La vie de l'âme.*

(4) « Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per seipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant... Nam

c'est donc vraiment tout un pour elle que penser, apprendre, et se ressouvenir.

Mais on voit en même temps par là en quel sens et dans quelles limites il est légitime de parler d'un innéisme augustinien. Non seulement, ainsi qu'on vient de voir, ce sens exclut toute préexistence à la manière de Platon, mais il exclut encore que Dieu ait déposé en nous, une fois pour toutes, des idées toutes faites qu'il nous suffirait de chercher en nous-mêmes pour les y trouver. Ainsi que nous l'avons déjà fait observer, toute notre connaissance du monde extérieur présuppose la sensation. Sans doute, ces sensations elles-mêmes viennent en un certain sens du dedans (1), mais, considérées quant à leur contenu représentatif, elles ne contiennent rien qui ne parvienne à l'âme par le canal des sens. D'autre part, si l'on considère les connaissances qui représentent des réalités spirituelles, il est également inutile de supposer que Dieu nous en ait conféré d'avance les idées pour expliquer que nous les connaissions. En ce qui concerne notre âme, par exemple, il nous suffit évidemment de l'avoir pour pouvoir la connaître; en usant de notre intellect, nous voyons ce qu'il est; en explorant le contenu de notre conscience, nous nous formons une idée de la charité, de la joie, de la paix, de la patience, c'est-à-dire de toutes les vertus qui nous rapprochent de Dieu et de tous les vices qui nous en éloignent; c'est dans la pensée enfin que nous découvrons Dieu lui-même, comme la source de la vérité qu'il nous y enseigne et que nous y contemplons (2). Il n'est donc que juste de dire que

---

cogo et cogito sic est, ut ago et agito, facio et factito. Verumtamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie jam dicatur ». *Conf.*, X, 11, 18; éd. Labr., t. II, p. 253. *Cogitare* est donc le mouvement d'une pensée qui recueille en soi les connaissances latentes qu'elle contient, soit qu'elle ne les ait jamais encore considérées (auquel cas elle *apprend*), soit qu'elle les ait déjà sues, puis oubliées, auquel cas elle se *souvient*. Il va de soi que, en un sens, apprendre n'est déjà que se souvenir, puisque ce à quoi l'on n'a jamais pensé est une connaissance déjà présente, mais à laquelle on n'avait pas encore prêté attention. — Cf. *De Trinitate*, XIV, 6, 8; t. 42, col. 1042. — La *Cogitatio* cartésienne trouve manifestement ici son origine.

(1) Quant à leur substance, en effet, les sensations elles-mêmes sont mentales. En un sens donc, on pourrait dire de la doctrine d'Augustin ce que Descartes dira de la sienne : puisque rien n'entre dans l'âme du dehors, son contenu total est inné, y compris la sensation même. Toutefois Augustin ne l'a jamais dit, parce qu'il distingue les idées que l'âme forme sur l'avis du corps des idées qu'elle forme en ne considérant qu'elle-même. Ces dernières seules sont proprement innées.

(2) « Haec igitur natura spiritualis, in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur, inferioris generis visiones habet, quam illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ista inferiora dijudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum : velut ipsa mens et omnis animae affectio bona, cui contraria sunt ejus vitia, quae recte culpantur atque damnantur in hominibus. Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? Ita et charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia et caetera hujusmodi, quibus propinquatur Deo (*Galat.*, V, 22-23) et ipse Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (*Rom.* XI, 36) ». *De Gen. ad litt.*, XII, 24, 50; t. 34, col. 474. — Cf. *Conf.*, X, 14, 22; éd. Labr., t. II, p. 256.

l'innéisme « nativiste » n'a que faire dans la doctrine de saint Augustin, puisque l'âme y connaît par les sens corporels tout ce qui appartient à l'ordre du corps et par elle-même tout ce qui appartient à l'ordre de la pensée : *mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam, ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea* (1).

Une fois tout innéisme entendu au sens d'un don congénital éliminé, deux connotations importantes de ce mot restent applicables à la doctrine de saint Augustin. Tout d'abord, il est légitime de lui attribuer un certain innéisme au sens où ce terme s'oppose à l'empirisme aristotélicien qui fait dériver de la sensation le contenu de toutes nos connaissances. Ainsi qu'on vient de le voir, Augustin ne requiert la sensation que pour expliquer le contenu de notre connaissance des choses corporelles; quant aux incorporels, tels que l'âme et Dieu, c'est par l'âme qu'ils nous sont connus. On trouve ici la raison profonde pour laquelle les preuves de l'existence de Dieu, prises sous leur forme complète, doivent nécessairement passer par l'âme dans le système de saint Augustin. Il est légitime de s'élever directement du monde sensible à Dieu, dans une doctrine où le spirituel n'est connu que par analogie avec le sensible; mais une telle méthode cesse d'être applicable dans l'augustinisme, où c'est dans et par l'âme que la pensée connaît Dieu.

En un second sens, plus général encore, on peut dire que toute connaissance, que l'objet en soit de nature corporelle ou incorporelle, implique un élément inné dans l'augustinisme, pour autant que cette connaissance est une vérité. Ici encore, l'innéisme dont il est question n'est pas un don original fait à l'âme une fois pour toutes; il signifie simplement que, dans toute connaissance vraie, il se rencontre un élément dont l'origine n'est ni dans les choses, ni en nous-mêmes, mais dans une source qui nous est plus intérieure que notre propre intérieur. On pourrait être tenté de substituer *intrinsécisme* à *innéisme* pour signifier la non extériorité radicale qui caractérise notre connaissance du vrai, mais, en fait, ce ne serait là que substituer une métaphore à une autre métaphore et remplacer une fausse imagination par une autre. La vérité n'est pas née en nous ni avec nous, bien qu'elle soit antérieure à notre origine et qu'elle nous ait assistés dès notre naissance; elle ne vient pas non plus du dedans de nous, bien que ce soit là que nous la trouvions et que ce soit nécessairement par là qu'elle passe; elle vient de Dieu, en qui nous sommes bien plutôt qu'il n'est en nous, et c'est pourquoi, se traversant en quelque sorte pour aller à la rencontre du Maître divin, l'âme augustinienne ne passe par elle-même qu'afin de se dépasser. Quelle est donc cette

(1) *De Trinitate*, IX, 3, 3; t. 42, col. 962-963.

relation d'un genre unique, à laquelle les termes d'extrinsèque et d'intrinsèque ne peuvent l'un ni l'autre s'appliquer ? C'est ce que nous serons peut-être un peu plus près de comprendre après avoir étudié la doctrine augustinienne de l'illumination.

II. — La lumière de l'ame.

Dieu est le maître intérieur. Comment se fait-il entendre de nous et quelle est exactement la nature de son enseignement ? Pour faire comprendre sa pensée sur ce point difficile Augustin use le plus souvent d'une autre métaphore, celle de l'*illumination*. Elle est à juste titre considérée comme si caractéristique de sa philosophie, que l'on désigne communément sa théorie de la connaissance du nom de « doctrine augustinienne de l'illumination divine ». Quel est le sens de cette métaphore ?

Elle suppose d'abord que l'acte par lequel la pensée connaît la vérité soit comparable à celui par lequel l'œil voit les corps : *menti hoc est intelligere, quod sensui videre* (1). Elle suppose en outre que, comme les objets doivent être rendus visibles par la lumière pour être perçus par la vue, les vérités scientifiques doivent être rendues intelligibles par une sorte de lumière pour être appréhendées par la pensée. Elle suppose enfin que, comme le soleil est la source de la lumière corporelle qui rend visibles les choses, Dieu soit la source de la lumière spirituelle qui rend les sciences intelligibles à la pensée (2). Dieu est donc à notre pensée ce que le soleil est à notre vue; comme le soleil est source de la lumière, Dieu est source de la vérité.

Ainsi que la plupart des métaphores augustiniennes relatives à la connaissance, celle de l'illumination apparaît avec une parfaite netteté dans les *Soliloques*; elle y surgit, comme beaucoup d'autres, au point de rencontre d'une doctrine philosophique et de textes scripturaires qui se confondent pour en composer la formule. On y retrouve

---

(1) *De ordine*, II, 3, 10; t. 32, col. 999. Cf. « Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus ». *Soliloq.*, I, 6, 12; t. 32, col. 875. — M. P. Alfaric observe qu'une comparaison analogue est impliquée dans un passage du néoplatonicien Ponteius de Carthage, cité par Augustin *De div. quaest. 83*, qu. XII; t. 40, col. 14 (*op. cit.*, p. 435). Cf. *Retract.*, I, 26; t. 32, col. 624.

Les principaux textes sur la doctrine de l'illumination sont rassemblés par A. Martin, *S. Augustini Philosophia*, II, ch. 32, éd. Fabre, pp. 211-214. Consulter aussi, outre le livre de J. Hessen déjà cité, R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, dans *Mélanges Augustiniens*, Paris, Rivière, 1931, pp. 52-172. Ce travail, repris et augmenté de notes nouvelles, a été publié depuis en volume : *Dieu soleil des esprits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

(2) « Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae; disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra atque terrena omnia : Deus autem est ipse qui illustrat ». *Soliloq.*, I, 6, 12; t. 32, col. 875. Cf. I, 14, 24, col. 882.

d'abord la comparaison platonicienne du Bien, soleil du monde intelligible, avec le soleil corporel qui éclaire notre monde sensible (1). Transmise par le néoplatonisme à saint Augustin, elle formera l'un des thèmes qui reviendront le plus fréquemment dans sa doctrine, et lui-même a plusieurs fois noté que l'origine s'en trouve dans les écrits des platoniciens. Il les loue en effet à mainte reprise d'avoir compris et enseigné que le principe spirituel de toutes choses est, nécessairement et à la fois, cause de leur existence, lumière de leur connaissance et règle de leur vie. Or, il n'est lumière de leur connaissance que parce qu'il fait à leur égard ce que le soleil fait à l'égard des objets; selon Plotin, l'âme est à Dieu dans le même rapport que la lune est au soleil dont elle réfléchit la lumière (2); il ne saurait donc y avoir de doute sur la doctrine dont s'inspire ici saint Augustin. Mais cette doctrine philosophique ne le satisfait d'autre part pleinement, que parce qu'elle coïncide avec l'enseignement des Écritures; la philosophie plotinienne de l'illumination est, selon la parole d'Augustin lui-même : « consonans Evangelio »; tout spécialement, accordée à l'évangile de Jean (3), encore que d'innombrables autres textes sacrés viennent la confirmer de leur autorité divine (4). C'est ainsi que Dieu se trouve devenir, dans l'augustinisme, le Père de la lumière intelligible : *pater intelligibilis lucis*, et le Père de notre illumi-

---

(1) PLATON, *Répub.*, 517 b. — Dans le *De civitate Dei*, XI, 25; t. 41, col. 338, Platon est loué pour avoir enseigné que Dieu est « intelligentiae dator », ce qui suppose l'identification de Dieu avec l'idée du Bien. Toute l'Allégorie de la caverne (PLATON, *Répub.*, VII, 514 sv.) est d'ailleurs résumée par Augustin dans *Soliloq.*, I, 13, 23; t. 32, col. 881-882.

(2) « Saepe multumque Plotinus asserit, sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram : idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet. Dat etiam similitudinem ad illa incorporea de his coelestibus conspicuis amplisque corporibus, tanquam ille sit sol et ipsa sit luna. Lunam quippe solis objectu illuminari putant ». *De civit. Dei*, X, 2; t. 41, col. 279. — Cf. « Deum de Deo, lumen de lumine; per hoc lumen factum est solis lumen, et lumen quod fecit solem, sub quo fecit et nos, factum est sub sole propter nos. Factum est, inquam, propter nos sub sole lumen quod fecit solem ». *In Joan. evang.*, tract. 34, 7, 4; t. 35, col. 1653.

Pour la distinction entre connaissance intelligible et sensible, PLOTIN, V, 1, 10; V, 9, 1; cf. OTTO, *op. cit.*, p. 47-49.

(3) « Consonans (*scil.* Plotinus) Evangelio, ubi legitur : *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Johannes; hic venit in testimonium, ut testimonium perhiberet de lumine, ut omnes crederent per eum. Non erat ille lumen, sed ut testimonium perhiberet de lumine. Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* In qua differentia satis ostenditur, animam rationalem vel intellectualem, qualis erat in Joanne, sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. Hoc et ipse Joannes fatetur, ubi ei perhibens testimonium dicit : *Nos omnes de plenitudine ejus accepimus* ». *De civit. Dei*, X, 2; t. 41, col. 280.

Ces textes de l'Écriture sont empruntés à Jean, I, 6-9 et 16. De là, sans aucun doute, la comparaison, qui sera sans cesse reprise au moyen âge, entre Dieu et une source de lumière.

(4) Quelques-uns des plus fréquemment utilisés par Augustin se trouvent rassemblés dans *In Joan. Evang.*, tr. 34; t. 35, col. 1652-1657 et tract. 35, col. 1657-1662.

nation : *pater illuminationis nostrae* (1). Cherchons quelles idées ces images suggèrent.

Comparer Dieu à un soleil intelligible, c'est d'abord marquer la différence entre ce qui est intelligible par soi et ce qui doit être rendu intelligible pour le devenir. Le soleil est, il est lumineux, et il rend lumineux les objets qu'il éclaire. Il y a donc une grande différence entre ce qui est visible par nature, comme la lumière solaire, et ce qui n'est visible que d'une lumière empruntée, comme l'est la terre lorsque le soleil l'illumine. De même importe-t-il de distinguer entre Dieu, considéré dans son être propre; l'intelligibilité de Dieu, qui ne dépend de rien que d'elle-même; et les sciences enfin, dont toute l'intelligibilité est empruntée à celle de Dieu (2). Cette comparaison ne laisse donc pas plus de lumière propre aux vérités perçues par l'âme que n'en ont les choses sans le soleil qui les éclaire. Il faut observer toutefois que ce n'est là qu'une comparaison et qu'en outre c'est plutôt l'intelligibilité des sciences que leur intellection par la pensée qui se trouve réduite ici à la lumière divine. Ce dernier point est de ceux sur lesquels il y aura lieu de revenir (3).

Il est en outre évident que la doctrine de l'illumination est une simple métaphore et qu'elle en reste une là même où Augustin se défend de l'entendre en un sens figuré. Elle s'oppose en effet au matérialisme manichéen, qui concevait Dieu comme une lumière

---

(1) Voir toute la prière initiale des *Soliloques* : « Deus qui nisi mundos verum scire noluisti. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te ». *Soliloq.*, I, 1, 2; t. 32, col. 870. — D'autre part, la doctrine de la présence à l'âme de la Sagesse divine s'inspire du livre de la Sagesse, VI, 15-21, dont Augustin a invoqué le témoignage dans *De moribus ecclesiae*, I, 17, 32; t. 32, c. 1324-1325.

(2) « Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisque intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere : quod est, quod fulget, quod illuminat; ita in illo secretissimo Deo quem vis intelligere, tria quaedam sunt : quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi ». *Solil.*, I, 8, 15; t. 32, col. 877. Dans une formule plus brève : « Lumen et alia demonstrat et seipsum ». *In Joan. evang.*, tract. 35, 8, 4; t. 35, col. 1659.

(3) Cf. *Solil.*, I, 8, 15 : « ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente » t. 32, col. 877. — « Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illud habeat ». *Op. cit.*, I, 13, 23; t. 32, col. 881. — Il n'est pas sans intérêt d'observer que cette comparaison, chère aux platoniciens, se justifiait aux yeux d'Augustin par un texte décisif de saint Paul (*Ephes.*, V, 13) qu'il a lui-même utilisé : « Omne enim quod manifestatur lumen est », *De lib. arbitrio*, II, 19 (Cf. *De Gen. ad litt. imp.*, V, 24; t. 34, col. 228-229). Mais même lorsqu'il s'agit de témoignages scripturaires, Augustin marque nettement leur caractère métaphorique : « Loquens ergo per nubem carnis lumen indeficiens, lumen sapientiae ait hominibus : ego sum lux mundi... ». *In Joan. evang.*, tract. 34, 8, 5; t. 35, col. 1654; cf. *ibid.*, 2, col. 1652.

corporelle et sensible (1); or Augustin ne saurait confondre l'intelligibilité avec une simple visibilité matérielle depuis que Plotin lui a révélé la différence radicale qui sépare la lumière sensible de la lumière intelligible (2). Même, afin de se séparer de ses premières erreurs aussi complètement que possible, il en vient à soutenir que c'est Dieu qui est lumière au sens propre et que tout le reste ne l'est qu'au sens figuré. D'une part, en effet, Dieu est proprement lumière par opposition aux locutions de l'Écriture qui disent de lui qu'il est pierre, ou autres choses analogues, car il fait proprement connaître, comme la lumière fait voir (3). D'autre part, il est manifeste que si nous attribuons le nom de lumière à tout ce qui fait connaître, ce n'est pas assez de dire que Dieu aussi est lumière, il faudra dire que lui seul est véritablement et essentiellement lumière, bien plus véritablement et plus essentiellement que ne l'est celle du soleil qui nous éclaire et qui n'est, elle, qu'une imitation sensible de l'intelligibilité divine (4). Par une sorte de renversement de la métaphore, l'influence divine devient le terme positif dont la lumière visible serait l'image dérivée; ce n'est plus Dieu qui fait comme le soleil, mais le soleil qui fait comme Dieu. De toute manière, et en quelque sens qu'on l'interprète, la formule suppose que l'un des termes soit pris au sens figuré; elle reste donc inévitablement une comparaison.

La difficulté réelle commence lorsque l'on cherche à préciser ce qui revient à Dieu et ce qui revient à l'homme dans l'acte de connaissance. Il est d'abord bon de noter que, bien loin de dispenser l'homme d'avoir un intellect qui lui soit propre, l'illumination divine le suppose. Il ne saurait donc y avoir confusion entre la pensée humaine et la lumière divine; tout au contraire, autre chose est d'être une lumière qui illumine, autre chose être ce que cette lumière illumine; les yeux ne sont pas le soleil et il n'y a donc aucune erreur possible sur ce point (5).

---

(1) « Noster sol justitiae veritas Christus, non iste sol qui adoratur a paganis et manichaeis, et videtur a peccatoribus, sed ille alius cujus veritate natura humana illustratur, ad quem gaudent Angeli, hominum autem infirmatae acies cordis etsi trepidant sub radiis ejus, ad eum tandem contemplandum per mandata purgantur ». *Enarr. in Ps. XXV*, II, 3; t. 36, col. 189. Cf. *In Joan. evang.*, tract. 34, 7, 2; t. 35, col. 1652. *De Genesi contra manich.*, I, 3, 6; t. 34, col. 176.

(2) *Conf.*, VII, 9, 13; *loc. cit.*

(3) *De Gen. ad litt.*, IV, 28, 45; t. 34, col. 314-315.

(4) *De Gen. ad litt.* IV, 28, 45; t. 34, col. 314-315.

(5) « Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur : ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet, videri nihil possit ». *Soliloq.* I, 6, 13; t. 32, col. 876. — Cf. « Hoc ergo discernite, aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse quod illuminatur. Nam et oculi nostri lumina dicuntur, et unusquisque ita jurat, tangens oculos suos, per lumina sua : sic vivant lumina mea! usitata juratio est. Quae lumina si lumina sunt, desit lumen in cubiculo tuo clauso, pateant et luceant tibi : non utique possunt. Quomodo ergo ista in facie quae habemus, et lumina nuncupamus, et quando sana sunt, et quando patent, indigent extrinsecus adjutorio luminis;... sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur, et

De là les précisions qu'Augustin a maintes fois apportées pour éloigner toute incertitude sur le sens véritable de sa pensée. Même si tous les textes invoqués à l'appui de cette interprétation ne la prouvent pas (1), il en reste assez d'irrécusables pour que l'existence d'une *mens intellectualis* distincte de l'illumination qu'elle reçoit ne puisse être mise en question. Augustin lui donne parfois le nom technique d'*intelligentia*, ou d'*intellectus* (2), et il spécifie même expressément que cet intellect est une créature distincte de Dieu comme le créé et le contingent se distinguent de l'incréé et de l'immuable (3). Ce n'est donc pas là qu'il peut y avoir difficulté.

---

ab eo qui illuminat nec illuminatur, mirabiliter illustretur, nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire ». *In Joan. evang.*, tract. 35, 8, 3; t. 35, col. 1658.

(1) Nous faisons allusion au texte classique suivant : « ... sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente creatore, subjuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus ». *De Trinit.*, IX, 15, 24; t. 42, col. 1011. On peut traduire « sui generis » par : d'un genre particulier, ou par : du même genre qu'elle. Nous croyons que la première traduction est la plus naturelle, et c'était déjà l'avis de l'augustinien MATHIEU D'AQUASPARTA (*Quaest. disput.*, édit. Quaracchi, 1903; t. I, p. 243 et 264, ad 10^{m}). Saint Thomas adopte la deuxième traduction (*De spiritualibus creaturis*, X, ad Praeterea), et les interprètes thomistes s'accordent généralement avec lui. Le problème est sans doute grammaticalement insoluble, mais il importe peu au fond de la question car, en aucun cas, ce texte ne peut signifier que la lumière en question soit créée, comme l'est l'âme au genre de laquelle elle appartient, mais seulement que cette lumière est du même genre que l'âme, c'est-à-dire incorporelle comme elle. Le P. Ch. Boyer a raison au moins sur le plan de la connaissance normale, non mystique, de dire que, même en admettant l'autre traduction, « une certaine lumière d'une nature spéciale » ne saurait désigner Dieu (*Op. cit.*, p. 199, note 1); mais de ce que cette expression ne désigne pas Dieu, il ne résulte pas qu'elle désigne un intellect humain analogue à l'intellect agent du thomisme. Saint Augustin parle ici d'autre chose; il dit simplement que l'âme voit l'intelligible dans une lumière incorporelle comme elle, de même que les yeux du corps voient les objets matériels dans une lumière corporelle comme eux. Il faut avoir l'esprit bien plein de la théorie de l'intellect agent pour le découvrir dans une telle comparaison, car enfin, si on veut la presser plus que de raison, c'est au sens contraire qu'elle conduit : l'intellect humain est à la lumière intelligible comme l'œil humain est à la lumière solaire; or la lumière solaire est extérieure à l'œil; donc la lumière intelligible est extérieure à l'intellect. Ce n'est pas, à notre avis, ce que saint Augustin veut dire; mais c'est la seule chose qu'on puisse lui faire dire si, au lieu d'interpréter *sui generis* comme opposant le genre spirituel de la pensée au genre corporel de la vue, on s'obstine à y lire une communauté d'ordre ontologique entre l'être de la lumière et l'être de l'intellect.

(2) « ... sicuti est nostra intelligentia... » et, plus loin : « Ipsa enim pax quae praecellit omnem intellectum, non est utique minor nostro intellectu, ut cum iste sit oculis corporalibus invisibilis, illa putetur esse visibilis ». *Epist. 147*, ad Paulinam, 18, 45; t. 33, col. 617. Ces termes ne viennent d'ailleurs pas ici d'Aristote, mais de saint Paul (*Philipp.*, IV, 7), et c'est toujours de l'incorporéité de la lumière divine qu'il s'agit.

(3) Ce texte a été signalé dans une excellente page du P. Ch. Boyer (*op. cit.*, p. 197) avec qui nous sommes heureux de nous accorder sur ce point, bien que nous ne nous accordions pas avec lui sur les fonctions de cet intellect : « Proinde cum tantum intersit inter cogitationem qua cogito terram luminis vestram (*scil.* des manichéens) quae omnino nusquam est, et cogitationem qua cogito Alexandriam quam nunquam vidi, sed tamen est; rursusque tantum intersit inter istam qua cogito Alexandriam

On doit aller plus loin. Cette pensée intellectuelle que saint Augustin nous attribue en propre, et qui est donc une lumière créée, peut être appelée une *lumière naturelle*, d'une expression dont Augustin lui-même n'a pas usé, mais qui ne force aucunement sa pensée. L'effet de l'illumination divine n'est pas, normalement du moins, une illumination surnaturelle; c'est au contraire la définition de la nature même de l'intellect humain que d'être le sujet récepteur de l'illumination divine. Rien ici qui se confonde avec l'ordre surnaturel ni qui en relève : *potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam ut rebus intelligibilibus, naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta, sic ista videat* (1). Les termes de *natura* et de *naturalis ordo* qui reviennent ici avec insistance, l'affirmation que cette nature et cet ordre naturel ont été créés par Dieu, prouvent avec évidence que tout ce processus cognitif se déroule dans les limites de la nature. Dieu ne se substitue donc pas à notre intellect, lorsque nous pensons le vrai; son illumination n'est requise que pour rendre notre intellect capable de penser le vrai en vertu d'un ordre naturel expressément établi par lui. Cette doctrine donne leur sens précis aux innombrables textes où saint Augustin affirme que la lumière divine luit pour tous les hommes, pécheurs ou justes; qu'elle est toujours présente à tout homme venant en ce monde et que, si nous négligeons de nous tourner vers elle, elle ne nous fait cependant jamais défaut. L'homme, en tant que doué d'intellect, est naturellement un être illuminé par Dieu (2).

Comment cette illumination divine s'exerce-t-elle sur la pensée? C'est ici que les vraies difficultés commencent, et l'on ne peut en sortir à moins de distinguer deux cas : celui où nous connaissons des objets créés, par la lumière divine, sans voir cette lumière elle-même, ce qui est le cas normal; celui où nous voyons cette lumière, ce qui est le cas de l'expérience mystique. Dans le premier cas, le caractère principal de l'illumination est d'être immédiate, c'est-à-dire de s'exercer sur la pensée sans passer par aucun intermédiaire. C'est ainsi que Dieu préside à la pensée humaine : *nulla natura interposita praesidet* (3), ce qu'Augustin exprime encore en rappelant que si l'âme

incognitam, et eam qua cogito Carthaginem cognitam; ab hac quoque cogitatione qua certa et nota corpora cogito, longe incomparabiliter distat cogitatio qua intelligo justitiam, castitatem, fidem, veritatem, charitatem, bonitatem et quidquid ejusmodi est; quae cogitatio dicite, si potestis, quale lumen sit, quo illa omnia quae haec non sunt et inter se discernuntur, et quantum ab hoc distent fida manifestatione cognoscitur; et tamen etiam hoc lumen non est lumen illud quod Deus est; hoc enim creatura est, creator est ille; hoc factum, ille qui fecit; hoc denique mutabile, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat, illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit, et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi ». *Contra Faustum Manichaeum*, XX, 7; t. 42, col. 372.

(1) Voir p. 107, note 1.

(2) *De div. quaest.* 83, qu. 54, t. 40, col. 38.

(3) « Audisti quanta vis sit animae ac potentia, quod ut breviter colligam, quem-

n'est pas Dieu, il n'y a cependant rien dans la création qui soit plus proche de Dieu que l'âme. D'autre part, ce à quoi l'âme est immédiatement soumise en Dieu, ce sont certaines « réalités intelligibles », *res intelligibiles*, qui ne sont autres que les idées divines elles-mêmes. Saint Augustin les désigne de noms différents, tels que *ideae, formae, species, rationes* ou *regulae* (1). De toute manière, ces idées sont les archétypes de toute espèce ou de tout individu créés par Dieu; en effet, tout a été créé d'après un certain modèle, et le type auquel appartient l'homme n'est évidemment pas le même que le type du cheval; chaque chose a donc été créée selon son modèle propre et, puisque tout a été créé par Dieu, ces modèles des choses, ou idées, ne sauraient subsister ailleurs que dans la pensée de Dieu. Si donc l'on rapproche ces deux conclusions complémentaires, on obtient cette troisième : l'intellect humain est immédiatement soumis dans ses opérations aux idées de Dieu.

Puisqu'elles subsistent dans l'intelligence de Dieu, les Idées participent nécessairement à ses attributs essentiels. Comme lui-même, elles sont éternelles, immuables et nécessaires. Ce ne sont pas en effet des créatures formées, mais, au contraire, les formes de tout le reste. Pour elles donc, point de naissance ni de fin, mais elles sont au contraire les causes de tout ce qui naît et finit. Ainsi, dire que la pensée humaine est immédiatement soumise aux idées divines, c'est la soumettre à l'immuable et au nécessaire. Comment et dans quelle mesure y est-elle soumise ?

---

admodum fatendum est animam humanam non esse quod Deus est, ita praesumendum nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius ». *De quant. animae*, cap. 34, 77; t. 32, col. 1077. Les Anges ne peuvent intervenir que pour préparer notre âme à recevoir l'illumination, comme celui qui ouvre les fenêtres pour laisser passer le soleil. Voir, *Enarr. in Ps. 118*, 18; t. 37, col. 1553.

(1) « Ideas Plato primus appellasse perhibetur; non tamen si hoc nomen antequam ipse instrueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant... Nam non est verisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem, aut istas... non intellexisse, siquidem tanta in eis vis constituitur ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit... *Ideas* igitur latine possumus vel *formas* vel *species* dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae : sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. ....Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus : hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris ? » *De div. quaest. 83*, qu. 46, 1-2; t. 40, col. 29-30. — Reproduit encore par MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique*, Préface, éd. P. Fontana, p. 5.

Une première interprétation de la réponse augustinienne consisterait à dire que, pour la pensée humaine, être soumise aux idées divines n'est rien d'autre que les voir. Les textes ne manquent pas pour appuyer cette exégèse. Saint Augustin parle parfois d'une vision des idées divines par la pensée : *eas intueri posse.. oculo suo interiore atque intelligibili* (1). Il spécifie que nous ne voyons pas seulement la vérité par Dieu, mais en lui (2), ce qui revient à dire que c'est dans la vérité divine même que nous voyons la vérité et que c'est la vue de cette vérité divine qui nous permet de concevoir à notre tour, en nous mêmes, des vérités (3). La question est donc de savoir si saint Augustin nous accorde réellement une vue directe des idées de Dieu et la connaissance des choses en Dieu qui devrait nécessairement résulter de cette vision ? A la question ainsi posée, il faut répondre que, dans l'ordre de la connaissance normale, non mystique, il n'y a pour nous ni intuition des raisons éternelles, ni vue de la lumière même de Dieu.

Rappelons d'abord que, si expressives qu'elles soient, les métaphores d'Augustin restent des métaphores. Que l'on examine en détail les expressions dont il use, on verra qu'il garde le sentiment du mystère et la claire conscience d'exprimer l'inexprimable. Ici « voir » signifie voir sans yeux : *invisibiliter videre*. Adhérer à la vérité, c'est la toucher sans aucun de ces contacts corporels qui sont au fond les seuls dont nous ayons l'expérience : *incorporaliter* ou *miro quodam eodemque incorporali modo adhaerere*. Des comparaisons empruntées au sensible pour formuler ce qui transcende l'intelligible même, c'est peu de chose; au fond, nous continuons d'affirmer le contact immédiat entre Dieu et la pensée sans parvenir à nous le représenter.

Si l'expression « voir les idées » n'explique pas le comment de cette vision, n'en trouverait-on pas l'éclaircissement dans les textes où saint Augustin spécifie que nous voyons la vérité *dans* la vérité de Dieu ? Ici encore, c'est d'une comparaison qu'il s'agit, et rien d'autre. Il est dit dans l'Écriture (*Act.*, XVII, 28) qu'en Dieu nous avons la

(1) Voir note précédente.

(2) Voir, notamment, l'invocation des *Soliloques* : « Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita... Deus beatitudo... Deus bonum et pulchrum... Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia ». *Soliloq.*, I, 1, 3; t. 32, col. 870. Même gradation plus loin : « Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est ». I, 1, 4, col. 871.

(3) « ...in ea quae super mentes nostras est incommutabili veritate ». *Conf.*, XII, 25, 35; édit. Labr., t. II, p. 355. — « In illa aeterna veritate, ex qua ... facta sunt omnia, formam, secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus : atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; ... ». *De Trinit.*, IX, 7, 12; t. 42, col. 967. Cf. *De vera religione*, XXXI, 58; t. 34, col. 148.

vie, le mouvement et l'être : *in illo enim vivimus, et movemur et sumus* (1), et, en effet, nous n'existons, n'agissons et ne vivons qu'en vertu de sa toute puissance. De même donc que nous subsistons parce que nous baignons pour ainsi dire dans la vertu divine qui nous fait être, de même aussi nous ne pensons le vrai que dans la lumière de sa vérité. Si frappantes qu'elles soient, ces formules augustiniennes n'expriment donc que la dépendance ontologique totale de l'intellect humain par rapport à Dieu, dont il tient l'être, l'activité et la vérité. Que l'opération de Dieu cesse, les créatures cessent d'agir et d'être (2); que la présence illuminatrice de la vérité à l'homme cesse, l'esprit de l'homme est aussitôt plongé dans les ténèbres (3). Il n'y a rien de plus sur ce point dans ces textes de saint Augustin (4).

Enfin, il est certain que la connaissance dans les idées divines n'est à aucun degré une connaissance des choses dans ces idées. Voir les idées de Dieu, ce serait voir Dieu : or il n'est que trop évident que nous ne le voyons pas, puisque nous devons construire laborieusement des preuves de son existence qu'une vue directe rendrait inutiles. Voir les choses dans les idées de Dieu, ce serait encore les connaître sans avoir besoin de les regarder. Dieu connaît *a priori* toutes les choses, même matérielles, puisqu'elles ne sont que des imitations de ses idées. Si donc nous connaissions plénièrement les idées de Dieu, nous connaîtrions les choses matérielles qui en sont les copies sans avoir à percevoir ces choses mêmes. Or c'est un fait évident que l'illumination ne dispense pas de la connaissance sensible, en ce qui

(1) Cité dans *De Gen. ad litt.*, V, 16, 34; t. 34, col. 333.

(2) « Creatoris potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae, quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim sicut structor aedium cum fabricaverit abscedit, atque illo cessante atque abscedente, stat opus ejus, ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit... Et illud quod ait Apostolus cum Deum Atheniensibus praedicaret : *in illo vivimus, et movemur et sumus* (Act., XVII, 28), liquide cogitatum quantum humana mens valet, adjuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari ». *De Genesi ad litt.*, IV, 12, 22-23; t. 34, col. 304-305. Cf. *op. cit.*, VIII, 26, 48; col. 391-392.

(3) « Neque enim, ut dicebamus, sicut operatur homo terram, ut culta atque fecunda sit, qui cum fuerit operatus abscedit, relinquens eam vel aratam, vel satam, vel rigatam, vel si quid aliud, manente opere quod factum est, cum operator abscesserit, ita Deus operatur hominem justum, id est justificando eum, ut si abscesserit, maneat in abscedente quod fecit : sed potius sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo tenebratur; a quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur ». *De Genesi ad litt.*, VIII, 12, 26. — Ce dernier texte vise directement l'illumination de la volonté par la grâce, mais ce qui est vrai de cette illumination l'est aussi de l'illumination de l'intellect par les idées divines. Voir sur ces textes I. Sestili, *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, dans *Divus Thomas*, XXX (1928), p. 54-56.

(4) Voir I. Sestili, *art. cité*, et Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, pp. 212-213. Cf. *Gregorianum*, VIII, 1 (1927), p. 110.

concerne l'univers matériel du moins. Les sensations ne font que nous ramener vers la lumière intérieure, mais elles sont nécessaires pour nous y ramener. Celui à qui manque un sens, manque par là même des connaissances qui en dépendent : *nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint etiamsi non ea videamus per corporis sensus* (1). Ainsi donc, de quelque point de vue qu'on la considère, l'illumination augustinienne ne saurait être interprétée comme une intuition du contenu des idées de Dieu.

Pour nette qu'elle soit en elle-même, une telle conclusion soulève autant de problèmes qu'elle en résout. Il résulte de ce qui précède que l'intellect humain, illuminé par Dieu, est capable de se former une connaissance vraie des choses qu'il perçoit à l'aide de ses sens. Il y a donc collaboration nécessaire de l'illumination divine, de l'intellect humain et des sens corporels dans notre connaissance des choses extérieures et des vérités qui s'y rapportent; mais quelle part exacte devons-nous attribuer à ces causes dans la formation de nos idées? Saint Augustin ne voit-il dans la sensation qu'une occasion de nous ressouvenir des idées, comme le voulait Platon; ou voit-il en elle une sorte de matière dont notre intellect abstrait l'idée comme le voulait Aristote? Ni l'un ni l'autre, à ce qu'il nous semble.

Que saint Augustin n'ait pas enseigné la réminiscence platonicienne, la chose est assez évidente, puisque, comme nous l'avons vu, c'est dans la lumière divine perpétuellement présente à nos âmes, et non pas dans des souvenirs déposés jadis en elle, que nous découvrons la vérité. S'il a d'abord usé d'expression platoniciennes, il en a plus tard limité le sens et l'a réduit de la manière la plus nette à sa propre doctrine de l'illumination (2). Voir les choses dans la lumière de Dieu n'implique pas la mémoire platonicienne du passé, mais la mémoire augustinienne du présent, ce qui est tout différent.

Saint Augustin admet-il au contraire une abstraction des idées à partir du sensible à la manière d'Aristote? Les données du problème dans les deux doctrines sont trop différentes, nous semble-t-il, pour que leurs solutions puissent coïncider (3). Tout d'abord, il est vrai

---

(1) *De Gen. ad litt.*, V, 16, 34; t. 34, col. 333. C'est en quoi notre connaissance des choses sensibles diffère de celle qu'en ont les anges, qui les voient directement en Dieu. Cf. *De civ. Dei*, XI, 29. — Malebranche a parfaitement vu qu'il ne pouvait, en ce point, se réclamer de l'autorité de saint Augustin : « J'avoue que saint Augustin n'a jamais dit que l'on voyait les corps en Dieu ». *Entretiens sur la métaphysique*, Préface, éd, P. Fontana, t. I, p. 14.

(2) *Retract.*, I, 4, 4; t. 32, col. 590. Cf. les excellentes pages de J. MARTIN, pp. 55-58 (nous n'en déclinons que l'usage du terme *innéité*).—Dans le même sens. Ch. BOYER, *op. cit.*, p. 210.

(3) En sens contraire de notre interprétation, consulter surtout Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1921, pp. 156-220. — *Saint Thomas et saint Augustin*, dans *Scuola Cattolica*, juillet-septembre

que, dans les deux systèmes, l'homme est incapable de se former aucune idée des choses matérielles sans le secours des sensations. Mais la sensation est très différente dans l'augustinisme de ce qu'elle est dans l'aristotélisme. Selon saint Augustin, nous savons qu'elle est une action que l'âme exerce; selon Aristote, c'est une passion qu'elle subit; le point de départ des deux doctrines est donc différent et cette divergence initiale dans leur conception de la matière sur laquelle s'exerce l'opération de l'intellect, ne peut pas ne pas affecter en quelque mesure la manière dont elles conçoivent cette opération elle-même. L'abstraction aristotélicienne est, par définition, une abstraction à partir du sensible aristotélicien, or ce sensible implique à son tour l'existence d'un plan commun à l'âme et aux choses, qui permette aux choses d'agir sur l'âme et de la modifier. L'âme sensitive aristotélicienne, en tant précisément que sensitive, n'est pas supérieure au corps sensible en tant que sensible, et c'est ce qui permet au corps d'agir sur l'âme en y introduisant l'espèce dont l'âme tirera l'intelligible par voie d'abstraction. Au contraire, en vertu de la transcendance absolue de l'âme par rapport au corps, saint Augustin ne peut admettre que le sensible soit reçu de l'objet dans l'âme; la sensation et l'image sont donc immédiatement des produits directs de la pensée. Ainsi donc, à parler en toute rigueur, l'ordre sensible aristotélicien existe bien dans la nature telle qu'Augustin la conçoit, mais non dans l'âme (1). Sur quoi, dès lors, l'abstraction pourrait-elle porter, et pourquoi devrait-elle transmuer le sensible en intelligible, puisque, installée d'emblée dans son propre domaine, la pensée opère dès le début sur de l'immatériel pur (2)?

1924, pp. 22-34 (cite à l'appui de son interprétation Bossuet, Kleutgen, Zigliara, Lepidi, etc.). — *Autour de l'illumination augustinienne*, dans *Gregorianum*, 1925, p. 449 (nous n'avons pas vu ce travail). — *Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson*, dans *Gregorianum* (1927), VIII, 1, pp. 106-110. Consulter également I. Sestili, *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, dans *Divus Thomas*, XXXI (1928), pp. 50-82.

(1) On voudra bien observer que c'est saint Thomas lui-même qui distingue Platon et saint Augustin d'Aristote sur ce point fondamental : « Plato vero,... sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem... Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus... Aristoteles autem media via processit,... ita quod sentire non sit actus animae tantum, sed conjuncti... Quia igitur non est inconveniens quod sensibilia quae sunt extra animam causent aliquid in conjunctum... », etc. *Sum. theol.*, I, 84, 6, Resp. C'est ce *conjunctum*, au sens thomiste, qui fait défaut chez Augustin (nous ne disons pas : l'union de l'âme et du corps, mais l'union thomiste qui entraîne l'existence de l'âme sensitive) et, avec lui, fait nécessairement défaut le phantasme thomiste, qui est la matière propre de l'abstraction. — Voir aussi la dissection métaphysique très sûre opérée par saint Thomas, *loc. cit.*, ad 2m.

(2) Le P. Ch. Boyer écrit au contraire : « D'ordinaire, on est détourné de donner à la théorie augustinienne de la connaissance une signification aussi péripatéticienne, par ce préjugé que chez Aristote et saint Thomas les données sensibles collaborent à la formation de l'intelligible et que chez saint Augustin une telle collaboration est inconcevable ». *L'idée de vérité*, p. 213. Nullement. La différence réside dans la relation de l'âme au sensible dans les deux doctrines. Saint Thomas y soumet l'âme,

Il semble donc clair que l'augustinisme authentique n'a nul besoin d'un intellect agent dont les fonctions seraient plus ou moins semblables à celles que lui attribuera plus tard saint Thomas d'Aquin; mais la question peut se régler d'une manière plus directe et, s'il était permis d'espérer un tel résultat, définitive. Saint Augustin lui-même, en effet, a pris soin de spécifier pour nous que l'illumination divine ne porte que sur les intelligibles, à l'exclusion des sensibles. Dans le texte fameux et si controversé où il dit que notre pensée voit les intelligibles dans une lumière *sui generis*, c'est-à-dire dans une lumière incorporelle, comme l'œil voit le visible dans une lumière corporelle, on rencontre aussitôt après la question suivante : « Enfin pourquoi n'arrive-t-il que dans l'ordre des intelligibles, que celui qu'on interroge comme il faut trouve les réponses qui conviennent pour une discipline donnée, quand bien même il l'ignore ? Pourquoi personne ne peut-il en faire autant pour les choses sensibles, à moins qu'il ne s'agisse de celles qu'il a vues dans ce corps où il subsiste, ou qu'il croit sur l'indication de ceux qui les ont vues, soit qu'on le lui ait écrit, soit qu'on le lui ait dit » (1) ? Ce qui condamne sans appel la réminiscence platonicienne, aux yeux de saint Augustin, c'est donc qu'il n'y a pas de connaissance du sensible sans une expérience sensible préalable. En d'autres termes, s'il y avait réminiscence, elle devrait nous apporter à la fois la *science* du sensible et la *sagesse* de l'intelligible; or nous n'avons aucune science qui nous vienne du dedans; il faut donc remplacer la notion platonicienne de réminiscence par celle d'illumination qui, elle, ne porte que sur les seuls intelligibles purs. C'est même pourquoi la science, connaissance rationnelle des

---

donc il faut que l'âme thomiste élabore en intelligible le sensible qu'elle subit; l'âme augustinienne, au contraire, est agente dès la sensation; on ne peut donc faire coïncider le sensible thomiste, reçu d'un objet matériel par l'âme, avec le sensible augustinien, produit par une pensée qui est elle-même intelligible. La distance entre l'image et l'idée est beaucoup moindre dans le système augustinien que dans le système thomiste. On voit dès lors où se trouve la difficulté persistante qui arrête le P. Ch. Boyer : « On oublie trop d'une part, que dans la théorie aristotélicienne et scolastique, le phantasme ne joue d'autre rôle que de présenter à l'intellect agent un objet où réellement se trouve de l'intelligible, lequel reste soustrait à la prise des sens; et d'autre part, que selon la pensée augustinienne, toute créature matérielle, étant un reflet de la parfaite vérité, est constituée en son fond par une participation à l'intelligible : pourquoi cette participation ne pourrait-elle pas en être saisie ? Les deux métaphysiques, pour l'essentiel, coïncident : elles doivent aboutir à une même théorie de la connaissance » (*op. cit.*, p. 213). C'est possible, mais elles n'y aboutissent pas, et la vérité historique passe entre les deux termes de l'alternative où l'on tente de l'enfermer. L'intelligible n'est bien que virtuel dans le phantasme thomiste, et il y a bien de l'intelligible déjà virtuel dans le monde matériel augustinien, mais il n'y a pas de phantasme sensible, au sens thomiste, qui puisse pénétrer dans une âme augustinienne. Les deux *métaphysiques* coïncident, et dans leurs conclusions plutôt que dans l'interprétation philosophique précise qu'elles en apportent, mais non les deux *psychologies*, et c'est pourquoi la théorie de la connaissance n'est pas la même chez saint Augustin que chez saint Thomas d'Aquin.

(1) *De Trinitate*, XII, 15, 24; t. 42, c. 1011.

choses temporelles, est si inférieure à la sagesse, connaissance intellectuelle des choses éternelles (1). Il résulte de là que saint Augustin soustrait délibérément à l'illumination divine toute la connaissance que notre intellect pourrait abstraire du sensible, et même qu'il nie que notre intellect puisse avoir le sensible pour objet; seule la raison négocie avec le sensible; quant à l'intellect, uniquement occupé de l'ordre intelligible, il n'a rien à abstraire des choses matérielles et la lumière divine qu'il reçoit ne lui est pas donnée à cette fin. Mais si l'illumination n'abstrait pas, que fait-elle ?

On peut dire de cette question, sans exagération aucune, qu'elle a exercé la sagacité de plusieurs générations d'historiens. La donnée la plus apparente du problème, c'est l'absence de données. Augustin lui-même ne nous dit ni comment l'intellect opère, ni ce qu'il opère. Certains constatent simplement cette grave lacune (2). D'autres, tout en admettant que saint Augustin n'a rien dit de tel (3), s'efforcent de la combler en prêtant à la pensée augustinienne une activité abstractive telle que celle dont nous venons de parler; pourquoi, en effet, ne serait-il pas légitime de compléter la doctrine sur ce point important en introduisant ce dont elle manque dans un vide prédestiné à le recevoir ? Il y aurait pourtant, nous semble-t-il, une hypothèse plus simple à envisager, c'est qu'il n'y ait pas de lacune sur ce point dans le système de saint Augustin, pourvu que l'on regarde les choses de son propre point de vue et que l'on n'argumente pas au nom de principes que lui-même n'a jamais acceptés. En réalité, il n'y a pas chez Augustin de problème de l'*Umsetzung* du sensible en intelligible; s'il ne l'a pas résolu, c'est parce qu'il n'avait pas à le poser, et vouloir qu'il le résolve, ce n'est pas combler une lacune de sa doctrine, mais la transformer en une autre que l'on prend par là même la responsabilité de lui imposer.

Remarquons d'abord que le point de vue d'Augustin est moins celui de la formation du concept que celui de la connaissance de la

---

(1) *De Trinitate*, XII, 15, 25; t. 42, c. 1012.

(2) « Die Frage, wie die in den Dingen liegende, objektive Wahrheit sich in die wahre Erkenntnis umsetze, oder wie die ratio im Wirklichen den Kontakt mit der ratio in der Seele findet, hat Augustinus oft berührt, ohne aber eine endgültige Entscheidung zu treffen ». O. WILLMANN, *Geschichte des Idealismus*, II², p. 299. J. HESSEN (*Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, p. 46) proteste contre ceux qui, comme Carl van Endert (*Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit*, p. 178), déclarent que la théorie de l'abstraction est étrangère à saint Augustin; mais Hessen emploie le terme *abstraction* dans un sens très vague; il signifie seulement alors que les sens jouent un rôle dans la connaissance augustinienne, ce que personne ne nie.

(3) « Licet enim gnoseologicum problema data opera et juxta aristoteleam mediae aetatis formulam in sua peculiari et quasi mechanica, ut ita dicam, structura, exhibitam, versaverit nunquam Augustinus, ideoque nec unquam explicite loquutus fuerit de specie impressa in intellectu possibili, ab intellectu agente elaborata,... ». I. SESTILI, *art. cité*, p. 26. — Cf. B. ROMEYER, *art. cit.*, pp. 201-202.

vérité. Tout se passe, dans sa doctrine, comme s'il n'y avait pas à rendre raison de la généralité des idées générales. Au lieu de le lui reprocher ou d'y remédier d'une manière plus ou moins arbitraire, on pourrait peut-être chercher pourquoi l'importance du problème ne l'a pas frappé.

L'univers, tel qu'il le conçoit, est une matière imprégnée d'intelligible par les idées divines (1); tout y est ordre, mesure et nombre, les formes des corps se réduisant à de certaines proportions numériques et les opérations de la vie se déroulant, elles aussi, selon les lois intelligibles des nombres. En droit, l'univers est intelligible pour une pensée capable de le connaître comme tel. Or, il est bien vrai que, de par sa corporéité même, le monde des choses ne saurait pénétrer dans la pensée qui lui est hiérarchiquement supérieure, et c'est pourquoi toute abstraction proprement dite est impossible dans une telle doctrine : il n'y a pas de communication des substances qui s'établisse dans le sens du corps à l'âme; mais, inversement, et en vertu de cette supériorité même de l'âme sur le corps, il peut y avoir communication des substances dans le sens de l'âme au corps; l'inférieur ne peut pas agir sur le supérieur, mais le supérieur peut agir sur l'inférieur; c'est pourquoi la pensée augustinienne peut déchiffrer directement, dans les nombres des modifications subies par son corps, les nombres des corps extérieurs qui les produisent. Malebranche l'a bien vu et c'est pourquoi lui aussi prétend compléter Augustin à sa manière, mais en sens inverse, et en ruinant d'une autre façon l'équilibre de la doctrine. Pour qu'il y ait abstraction aristotélicienne dans l'augustinisme, il faut y introduire une action du corps sur l'âme qui ne saurait y trouver place; pour qu'il y ait vision en Dieu à la manière de Malebranche dans l'augustinisme, il faut en supprimer la communication directe de l'âme avec le corps qu'au nom de sa transcendance même Augustin n'a cessé de lui attribuer. Entre ces deux conceptions antagonistes, l'augustinisme reste lui-même : une doctrine où la pensée, capable de lire directement l'intelligible dans l'image, n'a plus à se préoccuper que de savoir où est la source de la vérité (2).

S'il en est bien ainsi, les difficultés inextricables amoncelées autour de cette question tiendraient toutes, directement ou non, à une équivoque fondamentale : on compare la doctrine augustinienne de l'illu-

---

(1) Le monde corporel de saint Augustin est plus près de celui de Platon et de Plotin que de celui d'Aristote. Dans un tel univers, les sensations sont des contemplations intelligibles d'impression intelligibles (*Enn.*, I, 1, 7), et l'abstraction de type aristotélicien n'a pas à s'y exercer.

(2) Notons, en passant, qu'un certain nominalisme pourra plus tard s'allier aisément avec des tendances augustiniennes, précisément parce que l'image ainsi entendue est intelligible de droit; mais ici encore, avant de porter un nominalisme quelconque au compte d'Augustin, il y aurait bien à discuter. Pour notre part, nous ne le lui attribuerions nullement, mais le nominalisme était une des « tangentes » possibles de la doctrine.

mination à la doctrine aristotélicienne de l'abstraction, comme si l'on pouvait tirer la raison suffisante du concept d'une doctrine faite pour rendre raison de la vérité. Ce fut l'un des grands embarras de l'augustinisme médiéval que d'avoir à insérer l'abstraction dans l'illumination ou, chose plus difficile encore, d'essayer de l'en faire sortir (1). Toutes les voies furent tentées : Dieu intellect agent, suppression de l'intellect agent au profit du seul intellect possible, fusion des deux intellects, identification de l'intellect agent avec l'illumination divine elle-même, autant de solutions qui pourront toutes se réclamer d'Augustin précisément parce qu'il n'a soutenu aucune d'elles. Placé dans une situation moins difficile, l'historien moderne n'est peut-être pas obligé d'en sortir bénévolement, et c'est précisément ce qu'il ferait s'il s'engageait à prouver que l'illumination augustinienne contient ce que l'abstraction aristotélicienne seule a pour fonction de donner (2). Les textes autorisent-ils une telle interprétation ?

---

(1) Ce fait important a été démêlé avec beaucoup de perspicacité, à propos de saint Bonaventure, par M. J. ROHMER, *La doctrine de l'abstraction dans l'école franciscaine d'Alexandre de Halès à Jean Peckam*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1928, t. III, pp. 148-161.

(2) Les confusions qu'entraîne ce faux point de départ apparaissent clairement dans l'excellent article de É. Portalié qui tente de prouver que, selon saint Augustin, Dieu jouerait le rôle d'intellect agent (*Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 2336-2337); selon cette interprétation, Dieu « parlerait à l'âme, en ce sens qu'il imprimerait cette représentation des vérités éternelles qui serait la cause de notre connaissance ». C'est revenir à l'interprétation de Guillaume d'Auvergne et de Roger Bacon (voir Ét. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1926-1927, t. I, pp. 76-85); plus exactement, c'est croire avec eux que l'illumination augustinienne a pour fonction de produire des concepts, auquel cas il faut bien en effet que ce soit Dieu qui les donne et qu'il joue par conséquent le rôle d'intellect agent. — Contre E. Portalié, Ch. Boyer soutient qu'on ne peut concevoir l'influence créatrice de la vérité première sur l'esprit, chez saint Augustin, « comme transmetteuse d'idées toutes faites » (*L'idée de vérité...*, p. 212). C'est parfaitement juste; mais il n'en résulte pas du tout que l'illumination augustinienne ait pour fin de produire un intellect agent comme celui que le thomisme nous accorde. L'homme augustinien a un intellect qui produit ses concepts et reçoit de Dieu leur vérité : ni intellect agent thomiste, ni Dieu intellect agent. — L'embarras dans lequel cette confusion entre deux problèmes différents plonge les interprètes d'Augustin nous semble s'exprimer de manière définitive dans l'article déjà cité de I. Sestili, pp. 26-27.

D'autre part, au cas où notre interprétation serait fondée, on peut légitimement se demander ce que devient le concept dans la doctrine d'Augustin ? En fait, nous ne connaissons aucune théorie de la généralisation dans l'augustinisme, ce qui nous paraît s'expliquer par le fait que la réalité, aussi bien que l'image qui la représente, sont déjà toutes proches de l'intelligibilité dans cette doctrine (voir sur ce point l'analyse très exacte du P. Blaise ROMEYER, dans *Archives de Philosophie*, V, 3 (1927, pp. 202-203). En fait, les augustiniens interpréteront l'*abstraction* comme un processus psychologique conscient qui se réduit à une certaine manière de « considérer » l'image (voir J. ROHMER, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, art. cité*). C'est aussi ce qui explique pourquoi saint Augustin passe toujours directement de l'image au jugement (*De Trinitate*, IX, 6, 11; t. 42. col. 967) et c'est encore pourquoi c'est le jugement, non le concept, qui est chez lui le *verbum mentis* : *De Trinitate*, IX, 7, 12; t. 42, col. 967. — Ajoutons que la cause réelle de différence

Elle présente d'abord l'avantage de résoudre une curieuse contradiction : tous ceux qui soutiennent que l'illumination augustinienne a un contenu trouvent des textes à l'appui de leur interprétation; tous ceux qui nient que l'illumination augustinienne transmette à l'intellect humain des idées toutes faites peuvent alléguer des textes à l'appui de la leur. On ne saurait le nier, c'est bien d'une vision en Dieu qu'Augustin nous parle, et, d'autre part, nul doute que nous ne voyions pas les choses en Dieu. C'est qu'en effet ce que notre intellect voit dans la lumière de l'illumination, et non pas par la sienne, c'est la vérité de ses propres jugements (1) et non le contenu de ses idées. Chaque fois donc qu'un augustinien parle d'une intuition dans les idées divines, l'aristotélicien cite les textes de saint Augustin qui rappellent le rôle nécessaire de la sensation; mais les sensations servent au concept de l'objet sensible, non à la vérité de la pensée. Lorsqu'au contraire un aristotélicien prête à l'augustinisme une doctrine de l'intellect agent, l'augustinien réplique qu'alors cet intellect agent ne peut être que Dieu; mais l'intellect agent aristotélicien produit des concepts, au lieu que l'illumination augustinienne produit de la vérité. En excellent historien qu'il savait être, saint Thomas d'Aquin a bien vu que, si l'on introduit un intellect agent dans l'univers de Platon, il ne saurait y remplir les mêmes fonctions que dans celui d'Aristote. Dans un monde aristotélicien, il faut un intellect agent pour faire de l'intelligible, ce dont l'abstraction se charge; dans le monde platonicien, au contraire, l'intellect agent n'est pas requis pour produire des intelligibles, car l'intellect humain les trouve tout faits dans ses images, mais seulement pour conférer la lumière intelligible au sujet intelligent (2). Illumination de la pensée par Dieu dans l'augustinisme; illumination de l'objet par une pensée que Dieu illumine, dans l'aristotélisme, voilà la différence entre l'illumination-vérité et l'illumination-abstraction. Sans doute, l'illumination aristotélicienne du sensible par l'intellect humain peut présupposer une illumination de l'âme par Dieu, mais le fait qu'une telle conciliation soit théoriquement possible n'autorise pas à conclure que saint

---

signalée par le P. Blaise ROMEYER ne nous semble pas la seule et que, contrairement à son opinion, nous estimons que l'intellect, pas plus que l'objet, n'est le même dans les deux doctrines.

(1) «... intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat ». *De Trinit.*, IX, 6, 9; t. 42, col. 966. — Cf. *ibid.*, « illam (formam aeternae veritatis) cernimus rationalis mentis intuitu », 11, col. 967. — « Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident, nec uspiam nisi supra suam naturam vident, quandoquidem se vident mutabiles ». *De doct. christ.*, I, 8, 8-9; t. 34, col. 22-23.

(2) Saint Thomas d'Aquin : « Dicendum quod secundum opinionem Platonis, nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praebendum lumen intelligibile agenti, ut infra dicetur ». *Sum. Theol.*, I, 79, 3, Resp. Cf. I, 85, 1, Resp., dernière phrase.

Augustin l'ait effectuée, ni que ceux qui l'effectuent entendent l'illumination dans le sens même où l'entendait saint Augustin. La conciliation une fois réalisée, la question reste de savoir si l'homme reçoit de Dieu un intellect thomiste capable de produire la vérité de ses jugements, ou bien un intellect augustinien sans pouvoir intrinsèque de lire en soi la vérité (1).

Un deuxième avantage de l'interprétation proposée serait de respecter également les textes qui supposent une activité réelle et ceux qui supposent une passivité réelle de l'intellect humain, car cette passivité et cette activité doivent être l'une et l'autre affirmées, encore que ce ne soit pas sous le même rapport. Active, la pensée augustinienne l'est d'abord à l'égard du corps qu'elle anime et sur les avis duquel elle produit les sensations; elle l'est ensuite à l'égard des images particulières ainsi engendrées, qu'elle assemble, dissocie, compare et où elle lit l'intelligible; mais bientôt apparaît dans la pensée quelque chose dont ni les objets qu'elle pense, ni elle-même qui les pense, ne sauraient rendre raison, c'est le jugement vrai, avec le caractère de nécessité qu'il implique. La vérité du jugement, tel est l'élément que, faute de pouvoir le produire, elle doit recevoir.

Pour comprendre exactement la pensée d'Augustin, c'est donc sur cet élément formel de nécessité impliqué dans toute vérité qu'il faut arrêter le regard, car il semble bien que tel soit le point d'application exact de l'illumination divine. J'entends un homme qui me parle et m'expose ses idées; il me dit qu'il comprend ceci ou cela, qu'il veut telle ou telle chose; je le comprends, je forme par conséquent des concepts, et même je le crois, mais je ne sais si cela est vrai, car je n'ai aucun moyen de vérifier ce qu'il me dit : l'illumination divine ne joue aucun rôle dans ce genre de connaissance où n'apparaît pas la vérité. Mais voici que mon interlocuteur se met à parler de la pensée humaine en général; immédiatement, mon point de vue change. Je sais si ce qu'il dit est vrai, et je l'approuve; ou je sais que c'est faux, et je le réfute. C'est ici, exactement, qu'intervient l'illumination divine, parce qu'il s'agit ici de vérité. Nous n'avons plus simplement à croire le fait que tel homme pense ceci en particulier, mais à savoir ce que doit penser l'homme en général. D'où nous vient donc cette certitude de ce que la pensée humaine doit être? Ce n'est pas de

(1) C'est pourquoi nous avons écrit « qu'en éliminant radicalement toute collaboration *spéciale* d'un agent séparé à la production de l'intelligible dans l'âme humaine, saint Thomas éliminait, en même temps que l'intelligence agente d'Avicenne, un aspect important du Dieu illuminateur de saint Augustin » (*Saint Thomas critique de saint Augustin*, Archives, *loc. cit.*, p. 120). M. I. SESTILI (*Divus Thomas*, 1928, p. 81) écrit à ce sujet : « ignoramus quo jure affirmari possit quod S. Thomas, eliminando intellectum agentem Avicennae, eliminabat Deum illuminantem Augustini ». Nous l'ignorons aussi, et M. Sestili ne s'étonne ici que de son propre contre-sens : éliminer « un aspect important du Dieu illuminateur de saint Augustin » n'est pas éliminer le Dieu illuminateur de saint Augustin.

l'expérience, car nous n'avons pas vu de nos yeux un certain nombre de pensées pour nous former une idée de ce que la pensée doit être et, en outre, l'expérience interne ou externe peut bien expliquer la formation de l'idée, elle ne saurait en aucun cas rendre raison de sa nécessité (1).

Prenons un autre exemple : je me souviens des murs de Carthage, que j'ai vus, et j'imagine ceux d'Alexandrie, que je n'ai jamais vus; ma pensée suffit à le faire sans le secours de l'illumination divine; mais je pense que les souvenirs qui me représentent ainsi Carthage sont supérieurs aux images qui me représentent Alexandrie : ce jugement de vérité, fondé sur des règles incorruptibles et inviolables, vient de plus haut que ma pensée : *viget et claret desuper judicium veritatis*; avec la vérité nécessaire du jugement, l'illumination divine a dû intervenir (2). Il y a donc une différence essentielle entre l'image d'un objet perçu, ou son souvenir conservé dans la mémoire, ou enfin toute fiction conçue par la pensée à l'image de cet objet, et le jugement que je porte sur ce que l'objet correspondant doit être. Que j'aie l'idée d'un arc vu à Carthage, c'est tout naturel, puisque je l'ai vu; mais que la courbe de cet arc me plaise et que je la juge belle, c'est ce qui ne s'explique plus à l'aide de l'expérience seule. Pour juger de ce que les choses doivent être, il faut bien que notre pensée rationnelle soit soumise à l'action de leurs idées (3) et c'est, là encore, ce que l'on nomme l'illumination.

Il y aurait bien à dire, nous le reconnaissons volontiers, contre notre interprétation de l'illumination augustinienne. On peut à bon droit lui reprocher de simplifier à l'excès les textes et la doctrine pour en faciliter l'explication; mais nous ne la proposons nous-même que

(1) « Itaque cum mihi de sua propria (*scil.* mente) loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo : cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est, aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri : quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam : sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus esse debeat ». *De Trinitate*, IX, 6, 9; t. 42, col. 965-966.

(2) *De Trinitate*, IX, 6, 10; t. 42, col. 966. Cf. *De vera religione*, XXX, 54-56; t. 34, col. 145-147.

(3) « Item cum arcum pulchre ac aequabiliter intortum, quem vidi, verbi gratia, Carthagine, animo revolvo, res quaedam menti nuntiata per oculos, memoriaeque transfusa, imaginarium conspectum facit. Sed aliud mente conspicio, secundum quod mihi opus illud placet; unde etiam, si displiceret, corrigerem. Itaque de istis secundum illam judicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu ». *De Trinitate*, IX, 6, 11; t. 42, col. 967. Augustin nomme encore cette intuition, une « simplex intelligentia » qui atteint les idées éternelles « super aciem mentis ». C'est de cette intuition que naît en nous le verbe intérieur (*ibid.*, 12, col. 967). On observera qu'il n'y a rien de mystique dans ces exemples.

dans la mesure où les faits autorisent à l'accepter et, en somme, comme une solution psychologique plutôt qu'historique du problème. Quels sont, en résumé, les faits ?

Le plus évident est que, à quelque interprétation de la doctrine que l'on s'arrête, Augustin n'a jamais clairement distingué le problème du concept de celui du jugement, ni le problème du jugement en général de celui du jugement vrai en particulier. Sans doute, lorsqu'il cite des idées dont l'origine ne peut pas être sensible, Augustin allègue « numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles » (1); on pourrait donc croire qu'il va résoudre consciemment le problème de l'origine des *rationes* en même temps que celui de l'origine des *leges*. Allons plus loin, on ne voit pas même comment, dans sa doctrine, la solution de l'un de ces problèmes pourrait ne pas être la même que celle de l'autre. L'homme a toute une série d'idées qui sont entièrement indépendantes de toute origine sensible : le nombre, le bien, le vrai, le beau, l'égalité, la similitude, la sagesse; puisque, d'une part, Augustin leur refuse absolument toute origine empirique (2) et que, d'autre part, il rejette la doctrine de l'innéisme, au sens propre de ce mot, avec la préexistence de l'âme qu'elle entraîne, quelle autre origine que l'illumination divine pourrions-nous imaginer pour le contenu de nos concepts ? Ainsi, en droit comme en fait, Guillaume d'Auvergne aurait raison (3) : la doctrine augustinienne de l'illumination rendrait raison de l'origine de nos idées comme de celle des principes; d'un mot, elle se substituerait à une doctrine de l'abstraction et se dirigerait, comme d'elle-même, vers le confluent où, au XIIIe siècle, elle rejoindra celle d'Avicenne.

Avouons-le, lorsqu'on prend les textes dans leur matérialité même (4), saint Augustin s'est parfois exprimé comme si, entre leurs fonctions directrices et régulatrices, les idées divines avaient celle

---

(1) *Conf.*, X, 12, 19; éd. P. de Labriolle, t. II, p. 253. Dans le même sens : « ... ratio et veritas numeri... » *De lib. arbit.*, II, 8, 20; t. 32, col. 1251.

(2) Voir une excellente démonstration de ce point dans B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920; p. 42-50.

(3) Voir Ét. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, I (1926), p. 68.

(4) C'est ce qu'a fait Guillaume d'Auvergne et ce qui l'a conduit à enseigner au nom d'Augustin l'illumination des concepts — doctrine toute proche de celle du « Dieu intellect agent » de Roger Bacon. On conçoit aisément qu'il l'ait fait. Aristote a amené les philosophes du XIIIe siècle à prendre conscience du problème de l'origine du concept; sa solution, qui implique un empirisme étendu jusqu'aux idées de l'âme et de Dieu, ne pouvait être acceptée sans résistances; or, si l'on veut obtenir de l'illumination augustinienne la solution du problème du concept, il ne reste d'autre ressource que d'admettre une impression des concepts sur notre esprit par la lumière divine; Dieu se substitue au *Dator formarum* d'Avicenne. Guillaume d'Auvergne et Bacon continuent donc à leur manière saint Augustin, mais non pas *historiquement*, parce qu'ils lui font résoudre un problème qu'il n'a pas expressément posé et que peut-être même les tendances profondes de sa doctrines excluaient.

d'imprimer dans notre pensée des notions toutes faites (1). La question reste néanmoins entière de savoir ce qu'il entend par une *notio* et si cela correspond ou non à ce que nous nommons un concept. Or, chaque fois qu'Augustin parle de connaissances imprimées en nous par l'illumination divine, le contexte permet de constater qu'il entend par là les fondements d'autant de classes de jugements vrais possibles. Qu'est ce que la *notio impressa boni* ? C'est la notion de ce « secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus ». Que sont les *notions impresses de béatitude ou de sagesse* ? Ce sont celles en vertu desquelles « scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle », ou « per quam unusquisque nostrum si interrogetur, velitne esse sapiens, ... se velle respondet ». En un mot, tout se passe comme si Augustin ne considérait le concept que comme le sujet des jugements apodictiques qu'il fonde et comme si cet élément du concept était précisément ce que l'illumination divine se propose avant tout d'expliquer. C'est par là que la *notio* augustinienne se manifeste irréductible à toute origine sensible, car, de la constatation de ce qui est on ne peut induire que ce qui est, c'est-à-dire de simples concepts empiriques à la formation desquels l'illumination divine n'a pas spécialement à concourir; dès que l'on dépasse au contraire l'expérience sensible pour atteindre l'intelligible, on passe de la définition du fait à celle de l'idée, on pose ce que les choses doivent être au lieu de constater simplement ce qu'elles sont et, à ce moment aussi, l'illumination entre en jeu pour rendre raison de ce qui, dans la *notio impressa*, transcende tout empirisme. Augustin va lui-même dans ce sens beaucoup plus loin qu'on ne pourrait le supposer. Peu lui importe, par exemple, qu'une notion soit générale ou particulière; elle suppose l'intervention de l'illumination divine aussitôt qu'elle revêt un caractère nécessaire, parce que d'aucun nombre d'observations, si grand soit-il, on ne peut déduire de ce que les hommes sont ce qu'un seul homme doit être pour satisfaire à sa propre définition (2). De même encore, compter empiriquement des unités sensibles est une chose, concevoir par la pensée l'unité

---

(1) Non seulement dans les textes cités plus haut, où saint Augustin distingue clairement l'*idée* du nombre des *lois* du nombre (tout le développement du *De lib. arbit.*, II, 8, 20-22 repose sur cette distinction), mais, encore plus expressément : « ...sapientiae notionem in mente habemus impressam... » (*De liber. arb.*, II, 9. 26; t. 32, col. 1255. — « ... mentibus tamen nostris impressa est *notio* beatitatis... » *Ibid.* — On pourrait objecter à ces textes qu'à l'époque du *De lib., arbit.*, Augustin n'était pas encore détaché de la réminiscence platonicienne et que, plus tard, il ne parlera plus que de « in nescio qua notitia » (*Conf.*, X, 20, 29; éd. Labr., t. II, p. 262); mais, outre qu'il est toujours dangereux de trop presser la terminologie d'Augustin, on retrouve dans le *De Trinitate* des formules aussi fortes que dans ses premières œuvres : « ... nisi esset nobis impressa notio ipsius boni... » *Op. cit.*, VIII, 3, 4; t. 42, col. 949. Il n'a donc jamais hésité à affirmer l'*impression* de certaines notions, dans notre pensée, par la lumière divine; c'est le sens du terme en question qu'il s'agit de définir.

(2) Voir le texte du *De Trinitate*, IX, 6, 9, cité plus haut, p. 120, note 1.

intelligible est une autre chose, et irréductible à la première, car tout corps sensible est divisible, donc en réalité multiple, au lieu que l'unité intelligible nous enseigne ce que l'unité vraie *doit* être : l'absence complète de toute multiplicité.

Pour résumer les considérations qui précèdent, on peut dire que, de toute façon, saint Augustin exclut de l'illumination divine tout concept d'origine empirique, ou du moins tout ce qui peut avoir une origine empirique dans un concept. Lorsqu'il cite des cas de notions qui relèvent de l'illumination divine, les premiers qui lui viennent à la pensée sont : la justice, la chasteté, la foi, la vérité, la charité, la bonté, et autres du même genre (1), qui portent sur de purs intelligibles. Là où l'intellect applique l'illumination divine à des concepts sensibles, comme celui d'arc, ou d'homme, ce n'est pas pour en former la notion, mais pour en formuler la loi, ou pour en définir le type nécessaire, qu'aucune expérience sensible ne saurait nous révéler. L'expérience, non l'illumination, nous apprend ce qu'est un arc, un homme; l'illumination, non l'expérience, nous apprend ce qu'un arc parfait ou un homme achevé doivent être. C'est là un point au moins sur lequel la pensée authentique de saint Augustin ne semble guère pouvoir être méconnue, à moins que l'on n'entreprenne de propos délibéré de la modifier pour des fins quelconques.

Le deuxième point essentiel n'est malheureusement pas susceptible d'une interprétation aussi nette. Il s'agit en effet de savoir si ces « notions » intelligibles, que nous devons à l'illumination, sont des concepts proprement dits, ou de simples règles qui s'appliqueraient formellement à des concepts. Contre cette deuxième interprétation, un excellent interprète de saint Augustin a fait valoir qu'on ne peut admettre que l'illumination nous donne des concepts conçus comme fondements de certains jugements, sans accorder à cette illumination un rôle plus que régulateur et formel. Bref, soutenir que l'illumination porte moins sur la faculté de concevoir que sur la faculté de juger, ce serait admettre encore qu'elle porte sur la faculté de concevoir (2). Peut-être faut-il pourtant s'en tenir là et ne pas attribuer à saint Augustin des précisions que lui-même n'a pas fournies. Ce qui est certain, et personne n'a jusqu'ici découvert un seul texte en sens contraire, est qu'aucune des « notions » que nous devons à l'illumination ne contient, en tant qu'elle est due à l'illumination, un seul élément empirique. Ce qui est également certain, c'est que toutes ces « notions » n'ont d'autre contenu que le jugement par lequel elles s'explicitent : la justice, c'est rendre à chacun ce qui lui est dû; la sagesse, c'est préférer l'éternel au temporel; la charité, c'est

(1) Voir plus haut, p. 107, note 3.
(2) J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Ferd. Dümmler, Berlin, 1931, p. 107.

aimer Dieu par-dessus toutes choses, et ainsi de suite. Ce qui est enfin non moins certain, c'est que saint Augustin lui-même qualifie fréquemment ces notions de « règles » selon lesquelles nous jugeons. Quand on atteint ce point, on est allé jusqu'où permettent d'aller les textes eux-mêmes et, si l'on va plus loin, il n'est pas juste que saint Augustin lui-même en porte la responsabilité. Faut-il dire, par exemple, que l'illumination ne nous donne aucune notion proprement dite, mais seulement des principes? Ou faut-il dire que ces principes eux-mêmes sont des « notions »? Ou faut-il aller jusqu'à dire que Dieu nous illumine de « notions » qui sont autres que la règle de jugements en quoi elles s'explicitent? Il est difficile d'en décider au nom de saint Augustin lui-même, soit pour affirmer, soit pour nier. Nous tenons seulement de lui que l'illumination nous donne des « notions », d'origine non empirique, dont tout le contenu se réduit pour nous aux jugements qui les expriment, il ne nous a pas dit si ces « notions » intelligibles sont quelque chose en dehors des règles ou jugements en qui elles s'explicitent; affirmer le rôle régulateur et formel de l'illumination augustinienne est donc se tenir sur un terrain sûr; c'est encore être sur un terrain non moins sûr que refuser de voir dans cette illumination un substitut de l'abstraction, car même à supposer qu'elle nous donne des « notions », elle ne nous donne certainement pas de concepts abstraits du sensible; vouloir aller au delà et décider si l'illumination nous donne une « notion » distincte des règles ou principes de jugement que les noms de « justice », « sagesse » ou « charité » désignent, c'est ce que l'on ne peut faire sans dépasser les textes actuellement connus de nous, car Augustin ne nous disant rien sur ce que de telles notions pourraient être en elles-mêmes, il ne nous dit rien qui nous autorise soit à les affirmer, soit à les nier.

Il nous semble donc rester vrai de dire — *salvo meliori judicio* — que le point d'application précis de l'illumination, telle que saint Augustin la conçoit, est moins la faculté de concevoir que la faculté de juger, parce qu'à ses yeux l'intelligibilité du concept réside moins dans la généralité de son extension que dans le caractère normatif que sa nécessité même lui confère. C'est par là que l'homme se distingue des bêtes, car il se peut que tel ou tel sens soit plus puissant chez telle ou telle d'entre elles qu'il ne l'est chez nous : *sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens quodammodo irradiatur, ut de his omnibus recte judicare possimus; nam in quantum eam capimus, in tantum id possumus* (1).

Ainsi, lorsqu'on envisage le problème du point de vue d'Augustin lui-même, il devient inutile de presser les textes pour leur faire rendre un sens intelligible et les accorder; ils disent exactement ce

(1) *De Civ. Dei,* XI, 27, 2; t. 41, col. 341.

que leur auteur voulait dire. Immédiate et par conséquent intuitive, l'action des idées divines sur la pensée n'implique cependant aucun ontologisme, parce qu'elle est essentiellement régulatrice et ne comporte pas de contenu. C'est pourquoi nous avons vu saint Augustin qualifier les idées divines de règles : *regulae numerorum, regulae sapientiae* (1). C'est aussi pourquoi le caractère immédiat de leur action les laisse néanmoins en dehors de l'homme et peut se comparer à l'empreinte que produit sur une cire molle l'anneau dont la forme s'y imprime (2), car l'idée divine n'est pas une connaissance qui passe toute faite de Dieu dans l'esprit de l'homme, c'est une loi qui le lie — *lex incommutabilis* — (3) et qui, en l'étreignant sous sa propre nécessité, la lui confère.

Dans la doctrine de saint Augustin, comme dans toute philosophie digne de ce nom, les thèses maîtresses se correspondent et s'équilibrent. Peut-être n'est-il donc pas impossible de prévoir dès à présent que cette pensée humaine soumise aux règles divines de la vérité, correspond à une volonté humaine soumise aux règles divines des vertus dans l'ordre de la morale et aux influences salutaires de la grâce dans l'ordre surnaturel. On se tromperait en croyant qu'Augustin confond ici les deux ordres, car l'illumination de la vérité, comme celle même de la vertu morale, n'engage en rien l'ordre surnaturel, et c'est aussi pourquoi, partant des vides mêmes que la nature comme telle découvre en soi, saint Augustin peut fonder sur l'analyse de la pensée des preuves naturelles de l'existence de Dieu. *Sufficit sibi oculus ad non videndum, hoc est ad tenebras*; voilà quelle est la vraie formule de l'augustinisme en tant qu'il est une opposition radicale aux prétentions qu'a l'homme de se suffire : *ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adjutorium clari luminis praebeatur*. Ce qu'Augustin affirmera de la grâce contre Pélage (4) est déjà, comme

---

(1) *De lib. arbitrio*, II, 10. 29; t. 32, col. 1257. Voir également : « Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum constet esse injustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? » *De Trinitate*, XIV, 15, 21; t. 42, c. 1052.

(2) « Ubi ergo scriptae sunt (istae regulae) nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit ». *De Trinitate*, XIV, 15, 21; t. 42, col. 1052.

(3) *De vera religione*, XXX, 56; t. 34, col. 147.

(4) *De gestis Pelagii*, III, 7; t. 44, col. 323-324. É. Portalié, qui cite ce texte (*art. cité*, col. 2236-2237) en prend justement occasion pour marquer le parallélisme de l'illumination naturelle avec l'illumination surnaturelle.

on le voit à la formule même dont il use, ce qu'il a toujours affirmé de l'illumination.

Ce qui a grandement obscurci l'interprétation des textes de saint Augustin, c'est la confusion constamment commise entre ceux qui portent sur la connaissance naturelle et ceux qui portent sur la connaissance mystique, à laquelle il nous faut à présent en venir. Le fait que saint Augustin lui-même, dans les élévations hiérarchiques qu'il s'est plu à multiplier, passe souvent sans transition de l'une à l'autre, ne prouve pas qu'il ne les ait pas nettement distinguées dans son esprit. Tout au contraire, on peut être certain qu'il l'a fait, et d'autant plus que sa doctrine même du caractère divin, non humain, de la lumière intelligible, l'obligeait à maintenir normalement cette lumière hors des atteintes de la pensée. On peut donc être assuré d'avance que chaque fois qu'il parle de connaissance *par*, ou *dans* les raisons éternelles, il s'agit de connaissance naturelle; chaque fois, au contraire, qu'Augustin parle de connaître, ou de voir, les raisons éternelles et la lumière divine, c'est de connaissance mystique qu'il s'agit.

Pour éclaircir ce point, rappelons d'abord un texte explicite où, après avoir parlé des vertus, dont certaines subsisteront même dans la vie future, comme la piété, au lieu que d'autres cesseront d'exister, comme la foi, Augustin ajoute ce commentaire : « ces vertus mêmes sont vues par l'intellect, car ce ne sont pas des corps et elles n'ont pas d'images semblables à des corps. Autre chose pourtant est la lumière elle-même, par laquelle l'âme est éclairée, pour qu'elle voie tout ce qu'elle appréhende avec vérité par l'intellect, soit en elle-même, *soit dans cette lumière*. Car cette lumière dont il s'agit à présent, c'est Dieu lui-même, au lieu que l'âme est une créature qui, bien que faite raisonnable et intellectuelle à son image, lorsqu'elle s'efforce de voir cette lumière elle-même, s'agite faiblement, et échoue. C'est pourtant de là que lui vient tout ce qu'elle appréhende par l'intellect comme elle peut le faire. Quand donc elle est ravie jusque là et que, soustraite aux sens charnels, elle se trouve mise plus distinctement en face de cette vue (non pas en changeant de place, mais à sa manière), c'est au-dessus d'elle aussi qu'elle voit cette lumière, à l'aide de laquelle elle voit même tout ce qu'elle voit en elle-même par l'intellect » (1).

Ce texte si riche établit d'abord, ce qu'il suffirait à lui seul à prouver, que la lumière dans laquelle nous connaissons intellectuellement la vérité (*in illo veraciter intellecta*) est bien la lumière divine, ou Dieu lui-même.

Prouver que saint Augustin nous accorde un intellect et une connaissance naturelle ne prouve donc aucunement qu'il considère comme appartenant à l'homme la lumière par laquelle l'intellect connaît le vrai. Dieu seul est cette lumière, notre intellect n'étant que

(1) *De Gen. ad litt.*, XII, 31, 59; t. 34, col. 479-480.

le récepteur de la vérité. En outre, Augustin distingue là deux cas, qu'il a toujours distingués à l'intérieur même de la connaissance naturelle : celui où l'intellect appréhende la vérité en nous-mêmes, celui où il l'appréhende dans la lumière divine. Or, dans ce deuxième cas, on est plus loin que jamais de voir la lumière divine elle-même. L'homme juste, ou charitable, peut connaître en lui-même la justice ou la charité; mais l'homme injuste, ou le méchant, qui savent ce que sont ces vertus sans les avoir, *ne les connaissent que dans la lumière divine*. Il y a donc une gradation des illuminations. Dans certains cas, les règles de la justice s'impriment dans le cœur, comme l'image d'un sceau dans la cire, le juste les connaît alors à la fois *en soi*, où elles sont muables et caduques comme son propre cœur, et *dans* la vérité divine, en qui il les connaît comme immuables et nécessaires. Mais il y a des cas où ces règles, au lieu de s'imprimer dans le cœur, ne font que « toucher » la pensée. Tel est le cas des méchants, qui savent ce qu'est la justice, bien qu'ils ne l'aient pas. La preuve qu'ils la connaissent, c'est qu'ils peuvent en parler si on les questionne adroitement. L'impie est donc un homme dont l'intellect ne peut connaître les règles éternelles des vertus que dans la lumière de Dieu (1). On voit combien l'expression « voir dans » est loin de comporter un sens mystique ou une intrusion du surnaturel dans l'ordre naturel et humain.

Il en va tout autrement lorsque l'intellect s'efforce de voir les règles éternelles et la lumière divine elles-mêmes. Dans ce nouveau cas, un *raptus* divin est indispensable, qui peut d'ailleurs transporter l'âme à des profondeurs différentes. Celui qui éleva saint Paul au « troisième ciel » le conduisit peut-être jusqu'à la substance divine elle-même, et jusqu'au Verbe créateur, dans la charité du Saint Esprit (2); mais Augustin laisse place, sous ce ravissement extraordinaire, non seulement à des « visions » spirituelles qui s'accompagnent d'images, mais même à des intuitions mystiques de l'intelligible pur d'un moindre degré. Sans voir la « substance divine », ni le Verbe, l'intellect peut être élevé à la vision des idées divines et de la lumière divine, qui est bien, elle aussi, une certaine vision de Dieu. La contemplation intellectuelle, devient donc mystique, chez saint Augustin, chaque fois qu'au lieu de voir dans la lumière divine, qui éclaire tout homme en ce monde, elle s'élève *au-dessus* de l'effet de cette lumière en l'homme pour l'atteindre directement en elle-même : « *supra mentem* ». Tel est notamment l'interprétation des élévations mystiques que

(1) *De Trinitate*, XIV, 15, 21; t. 42, col. 1052. Je dois à l'excellent recueil de textes du P. L. W. Keeler, S. J., *Sancti Augustini doctrina de cognitione*, Romae, 1934, p. 56) d'avoir eu l'attention attirée sur ce texte remarquable, et je tiens à l'en remercier expressément.

(2) *De Gen. ad litt.*, XII, 34, 67; t. 34, col. 483. — Cf. d'autres textes dans L. W. Keeler, *op. cit.*, pp. 61-64.

contiennent les *Confessions*, et spécialement de la fameuse « extase d'Ostie » qui s'achève incontestablement sur un état mystique caractérisé (1).

Qu'il y ait donc, dans l'Augustinisme authentique, une vision des idées divines, et une vision de Dieu dans les idées divines, c'est incontestable sur le plan de la connaissance mystique. Quant à l'ordre de la connaissance naturelle, trois points au moins semblent assurés. Le premier est que la lumière intelligible par laquelle nous percevons les vérités n'appartient pas naturellement à notre intellect; elle touche notre âme, mais elle demeure le privilège de Dieu, parce qu'elle est Dieu. Le deuxième point assuré est que Dieu, lumière intelligible, nous fait connaître le vrai en créant en nous une lumière créée, qui est celle même de notre intellect (2), mais que cette lumière intelligible créée, n'étant de soi ni immuable ni nécessaire, ne peut en aucun cas être considérée comme contenant en soi, fût-ce la raison prochaine de l'immutabilité ni de la nécessité des jugements vrais. Où les impies voient-ils ces règles éternelles ? Pas dans leur nature : « neque enim in sua natura »; pas dans leur pensée « cum... eorum mentes constat esse mutabiles » (3); donc la vérité, même quand elle est créée dans l'homme, n'est jamais connue *en l'homme*, mais *en Dieu*. La troisième point est que pourtant cette connaissance en Dieu n'est jamais, en dehors de l'ordre mystique, une vue de Dieu, de de la lumière divine, ni des idées divines. Soutenir le contraire, même si on le fait avec beaucoup de talent, c'est pourtant entrer en opposition manifeste avec ce qu'il y a de plus constant dans la pensée de saint Augustin. Car on ne peut douter que la contemplation des idées relève à ses yeux de l'ordre mystique; si l'on veut que nous voyions les idées chaque fois que nous portons un jugement vrai, il faut s'engager à placer tout homme, même le plus impie, dans un état mystique à peu près continu.

Dans les remarquables pages qu'il a consacrées à l'étude de cette question, M. J. Hessen s'emploie à démontrer que, bien qu'il ait enseigné la vision directe des idées divines et de la lumière intelligible, saint Augustin n'est pourtant pas un ontologiste, parce que l'intuition des idées de Dieu n'est pas une intuition de Dieu (4). L'artifice est sans valeur, car les idées de Dieu sont Dieu dans la doctrine de saint Augustin. Elles n'ont pas été faites : *ipsae formatae*

---

(1) Voir, sur ce point, l'étude très pénétrante du P. J. Maréchal, S. J. *La vision de Dieu au sommet de la contemplation*, dans *Nouvelle revue théologique*, février 1930, pp. 19-20. — Touchant les jugements portés par Augustin sur l'extase plotinienne, *ibid.*, pp. 8-14. L'article est cité ici d'après un tiré à part.

(2) Voir plus haut, p. 107, note 3.

(3) Texte cité, *De Trinitate*, XIV, 15, 21.

(4) J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Ferd. Dümmler, Berlin, 1931, p. 216.

non sunt (1); donc elles ne sont pas des créatures; donc elles sont le Créateur, c'est-à-dire Dieu. Mais là n'est même pas le point. Si saint Augustin avait été ontologiste, il faudrait dire qu'il le fut, et l'on ne fera jamais qu'il ne l'ait pas été si, n'enseignant pas la création des idées par Dieu, comme le fera par exemple Scot Erigène, il enseigne que tout jugement vrai comporte une vue des idées de Dieu.

Si, avec J. Hessen lui-même, on considère l'ontologisme comme incompatible avec le sens profond de la doctrine d'Augustin, il faut donc donner un autre sens aux textes qui semblent impliquer la vue directe des idées divines. On en cite deux, empruntés l'un et l'autre au *De Trinitate*, IX, 9 et IX, 11 (2), et il est certain que, si peu nombreux soient-ils, ces textes semblent en faveur de la thèse défendue par le savant historien. Mais il reste à les interpréter. Dans le premier, Augustin déclare, en un passage où il ne peut s'agir de mystique : « intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat ». Dans le deuxième texte, il ajoute : « Itaque de istis secundum illam (sc. *formam aeternae veritatis*, seu *ideam*) judicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu ». J. Hessen lui-même estime que, par ces expressions, Augustin ne veut rien dire de nouveau ni d'autre que ce qu'il disait quelques lignes plus haut, en parlant d' « intueri in ipsa veritate » (3). Il suggère évidemment par là que la « vision *dans* la vérité » doit être entendue au sens de « vision de la vérité ». C'est assurément soutenable, mais le contraire l'est aussi, et paraît même plus probable. Faut-il interpréter tous les autres textes par ces deux-là, ou ces deux-là par tous les autres? Augustin n'est pas un écrivain si strict lorsqu'il traite de philosophie, qu'on ne puisse lui attribuer deux expressions impropres, et au besoin davantage. Mais peut-être même n'en est-il pas besoin, car Augustin serait sans doute surpris de tant de minutie verbale (4). Pour lui, voir dans la vérité est bien, en une certaine manière, voir la vérité, mais c'est la seule manière dont nous puissions naturellement la voir. Nous ne voyons pas la vérité divine du Verbe; pourtant, puisque nous voyons du moins *en elle*, on ne peut pas dire que nous ne la voyons pas du tout : « unde (vis interior animae) nosset ipsum incom-

---

(1) *De div. quaest. 83*, 46, 2; t. 40, col. 30. J. Hessen, qui a vu la difficulté, nomme ces idées « die rationale Seite der göttlichen Wesenheit ». Inutile de dire que pas un texte n'est cité à l'appui, non pas même de cette formule, mais de la thèse que les Idées augustiniennes ne sont pas Dieu. Elles sont bien un monde intelligible, mais incréé, donc divin. Cf. L. W. Keeler, *op. cit.*, pp. 52-53, note *b*, et aussi R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination* dans *Mélanges augustiniens*, pp. 72-74.

(2) J. Hessen, *op. cit.*, pp. 210-211.

(3) J. Hessen, *op. cit.*, p. 211.

(4) Dans le même sens, R. Jolivet, *La doctrine augustinienne de l'illumination*, dans *Mélanges augustiniens*, pp. 86-87.

mutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret ». Le *nullo modo nosset* désigne exactement le genre de connaissance de la vérité éternelle que tout jugement vrai comporte, car la présence en nous de tels jugements interdit de soutenir que nous ne connaissons d'aucune manière l'immuable, mais ce texte fameux des *Confessions* nous rappelle en même temps, que même l'âme illuminée par Dieu au point qu'elle clame sans aucune hésitation que l'immuable est supérieur au muable ne connaît cependant pas encore l'immuable lui-même. Un dernier pas reste à franchir, et c'est le mystique qui le franchit : « unde nosset ipsum incommutabile... et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus » (1). On peut donc accepter tous les textes de saint Augustin sans rompre l'harmonie générale de sa doctrine et lorsqu'une interprétation historique conduit à ce résultat, la sagesse est de ne pas la tenir pour irréformable, mais pourtant de s'en contenter.

III. — LA VIE DE L'AME.

Quelle que soit l'opération intellectuelle accomplie par l'homme, elle a toujours pour objet de découvrir une vérité inconnue; notre destinée est celle d'un être ignorant en quête de ce qu'il ignore, de sorte que la vie de la pensée est essentiellement recherche; supposons donc que cette recherche devienne à elle-même son propre objet et demandons-nous à quelles conditions les démarches d'une pensée en quête de vérités inconnues sont chose possible?

Rien de plus simple, au premier abord, que de résoudre un tel problème. Pour chercher à connaître une chose, la première condition semble être de l'ignorer. Si nous la connaissions, nous n'aurions aucun désir de l'apprendre, nul ne contestera ce point. Ce qui est moins apparent, et pourtant non moins certain, c'est que, pour désirer d'apprendre une chose, il faille ne pas l'ignorer entièrement et même, en un certain sens, la connaître déjà. Pour nous en convaincre, analysons quelques exemples simples.

Voici un cas des plus fréquents : le désir d'apprendre une science ou un art que l'on ignore, soit la rhétorique. Puisque, par hypothèse, on désire la savoir, c'est qu'on ne la connaît pas; mais il est clair en même temps qu'elle apparaît comme désirable et que par conséquent on s'en forme déjà une certaine représentation. D'abord on sait que c'est une science, ou un art, et que la connaissance de toute science ou la pratique de tout art sont en soi choses désirables. C'est donc d'une chose dont la nature et la valeur ne sont pas totalement inconnues qu'il s'agit ici. Mais on en sait probablement davantage. Vouloir

---

(1) *Conf.*, VII, 17, 23; éd. Labriolle, t. I, p. 167.

apprendre la rhétorique, à moins que le choix de l'élève se soit fixé sur un simple mot, c'est vouloir apprendre a bien parler et acquérir l'art de persuader les autres; on ne la désire qu'en tant qu'elle permet d'atteindre une fin si utile et parce que l'on sait que sa fonction propre est de nous y conduire; si donc nous l'ignorions totalement, dans sa nature et ses fonctions, nous ne pourrions ni la désirer, ni l'aimer, ni chercher à l'apprendre. Un cas plus modeste encore peut vérifier la même conclusion.

Soit un mot prononcé devant nous et dont la signification nous est inconnue, par exemple : *temetum*. Le simple fait que ce mot n'a pour nous aucun sens éveille en nous le désir de savoir ce qu'il signifie. On l'ignore donc, puisqu'on désire le connaître. Oui, mais on sait, ou du moins l'on suppose, que c'est un mot, donc un signe, c'est-à-dire un groupe de syllabes doué d'un sens. On sait plus encore; on connaît en général l'intérêt qu'il peut y avoir à saisir le sens des mots, car les langues en sont faites, et les langues sont la condition sans laquelle toute société entre les esprits serait impossible, puisqu'elles sont les moyens de transmission de la pensée. C'est cette connaissance, plus ou moins confuse, qui éveille le désir de ne pas laisser un de ces mots inconnu et d'en apprendre le sens. Si l'on vient d'ailleurs à savoir que *temetum* est un mot vieilli, qui désignait autrefois le vin ou toute boisson fermentée du même genre, on jugera sans doute que l'effort de l'apprendre et de le retenir n'en vaut pas la peine et l'on se dispensera de le confier à sa mémoire; c'est que nous n'aurons pas trouvé en lui le genre de science que nous y cherchions et qui, attendu de lui, nous le faisait chercher.

Sans doute, il y a des faits qui semblent aller directement contre les précédents. On objectera des cas où nulle raison d'aimer la recherche d'un objet ne peut être assignée avec précision et où nulle connaissance de l'objet ne semble présupposée par cette recherche. N'y a-t-il pas en effet des esprits qui ne cherchent pas un objet plutôt qu'un autre, mais qui cherchent simplement pour chercher ? Ce sont des curieux. A la différence des studieux, les curieux cherchent par simple passion d'aller à la découverte; il semble donc que, bien loin de se laisser attirer par ce qu'ils savent d'un objet, ce soit l'inconnu en tant que tel qui les attire. Oui et non. Le curieux ou, comme nous dirions aujourd'hui, le dilettante, est certainement attiré par l'inconnu; dès qu'il perçoit l'existence de ce qu'il ignorait, il s'y porte, mais on aurait tort de croire que l'ignorance en elle-même soit ici le principe moteur de son activité. L'homme qui ne cherche à savoir que pour savoir n'aime pas l'inconnu pour lui-même; au contraire, il le déteste, il n'en peut supporter la présence, il n'en veut pas. Ce qu'il voit dans l'inconnu, c'est une occasion de savoir, et ce qui l'y meut, c'est donc le désir de connaître : *non ipsa incognita, sed ipsum scire amat*. Il sait

au moins ce que c'est que savoir; la preuve en est qu'il distingue fort bien ce qu'il sait ce de qu'il ignore, et c'est le plaisir même de connaître qu'il poursuit dans sa quête continuelle des choses inconnues. Ici encore, une certaine connaissance précède donc le désir de connaissance et le rend possible; nous ne découvrons à cette règle aucune exception.

Dès lors, une conclusion s'impose : on n'aime jamais l'inconnu. Chaque fois que l'âme se meut vers une chose, il faut nécessairement qu'elle se la préfigure et, vraie ou fausse, c'est cette représentation de la chose désirée qu'elle aime. Tout se passe comme si, lorsqu'elle tend vers un objet, l'âme lançait au devant de lui une image prête à l'accueillir; et c'est si bien cette image qu'elle en désire que, s'il ne s'accorde avec elle ou même ne la dépasse en perfection, notre pensée déçue peut se détourner de l'objet réel une fois trouvé. Ce que nous trouvons n'est pas toujours ce que nous cherchions, et la déception que nous éprouvons alors manifeste quel était l'objet de notre recherche : non la chose inconnue, et réelle, qui vient d'être trouvée, car, s'il en était ainsi, l'âme devrait l'aimer aussitôt trouvée, quelle qu'elle fût; mais l'image connue que nous nous en étions préalablement formée. Que l'attente, au contraire, soit satisfaite; que l'objet réponde à cette forme que notre pensée tendait d'avance vers lui, nous ne lui dirons pas : je vais enfin pouvoir t'aimer, mais bien, je t'aimais déjà. *Jam te amabam.* Tant il est vrai que l'inconnu, comme tel, n'est jamais l'objet de notre amour (1).

Appliquons la conclusion de cette enquête aux deux objets de la philosophie : l'âme et Dieu. Celui qui part à la recherche d'un objet inconnu est mû le plus souvent par ce qu'il a entendu dire de cet objet. Il en va de même en ce qui concerne l'âme. Sur ce que d'autres nous en disent, nous nous formons une représentation fictive de sa nature, comme avait fait Augustin lui-même en suivant le matérialisme manichéen. Nous faisons plus; nous conjecturons ce qu'elle est d'après ce qu'elle nous paraît être chez les autres. Enfin, passant plus avant, nous essayons de saisir directement ce qu'elle est en elle-même, non par ouï dire ou par conjecture, mais par une expérience

---

(1) Pour cette analyse, voir *De Trinitate* X, cap. 1 et 2; t. 42, col. 971-975. Voici la conclusion : « Quilibet igitur studiosus, quilibet curiosus non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit. Aut enim jam genere notum habet quod amat, idque nosse expetit, etiam in aliqua re singula, vel in singulis rebus, quae illi nondum notae forte laudantur, fingitque animo imaginariam formam qua excitetur in amorem. Unde autem fingit, nisi ex iis quae jam noverat? Cujus tamen formae animo figuratae atque in cogitatione notissimae, si eam quae laudabatur dissimilem invenerit, fortasse non amabit. Quod si amaverit, ex illo amare incipiet ex quo didicit. Paulo ante quippe alia erat quae amabatur, quam sibi animus formans exhibere consueverat. Si autem illi formae similem invenerit quam fama praedicaverat, cui vere possit dicere : jam te amabam, nec tunc utique amabat incognitam, quam in illa similitudine noverat ». *Loc. cit.*, col. 974-975.

certaine et directe. Si nous en croyons les conclusions qui précèdent, cette recherche de notre âme suppose que nous ne la connaissons pas, mais elle suppose également que nous ne l'ignorons pas complètement. Bien plus, dans ce cas particulier et vraiment unique, c'est à peine si l'on peut concevoir que l'âme s'ignore elle-même, car pour se chercher, il faut qu'elle pense, et comme elle ne peut se chercher sans savoir qu'elle se cherche, elle ne peut se chercher sans se connaître (1); elle ne peut même se chercher sans se connaître tout entière, puisque, étant par essence connaissance et vie, elle sait ce que c'est que connaître et ce que c'est que vivre (2). Le problème n'est donc pas tant ici de savoir d'où l'âme tient cette première connaissance de soi qui l'incite à se chercher, que de savoir comment elle peut s'ignorer et avoir à se chercher.

Puisque l'âme ne peut pas ne pas se connaître, et que cependant elle se cherche, c'est peut être qu'elle ne pense pas à soi. Autre chose, en effet, est ignorer une connaissance, autre chose posséder cette connaissance et l'avoir temporairement oubliée; on ne dit pas, par exemple, qu'un homme ignore la grammaire parce qu'il n'y pense pas, ni qu'un homme ignore la médecine parce que son attention est tournée vers autre chose. Il se pourrait donc que l'origine du mouvement qui porte l'âme à se chercher elle-même, fût la présence latente de son propre souvenir, auquel elle ne prête pas attention, mais qui se rappelle à elle et cherche à se faire retrouver. Comment se serait-elle oubliée ? C'est que l'âme ne saurait s'ignorer elle-même, aussi longtemps qu'elle vit selon sa nature et qu'elle garde la place qui lui revient, au-dessous de Dieu, au-dessus des corps : *sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet*. Si donc l'âme ne cherche le beau et le bien qu'en Dieu, se contentant d'être elle-même belle et bonne par ressemblance aux idées divines qui la dominent, elle se tient à son rang et ne risque pas de s'oublier. Dès au contraire qu'elle prétend se suffire à elle-même et tenir de soi cette perfection qu'elle ne peut recevoir que de Dieu, elle se détourne de lui, se tourne vers les corps et diminue de perfection dans la mesure même où elle prétend croître,

(1) « Novit autem (anima) quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit ? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit : hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit ? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum se quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit ut sciat. Quapropter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur. Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit. » *De Trinitate*, X, 3, 5; t. 42, col. 976.

(2) « Quid ergo dicemus ? an quod ex parte se novit, ex parte non novit ? Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico : totam scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totum se scit ». *Ibid.*, 4, 6; col. 976.

car une fois écartée de Celui qui seul suffit, elle ne saurait se suffire, ni aucune autre chose ne pourrait la contenter. A partir de ce moment en effet, privée du seul bien qui pourrait la satisfaire, elle vit dans un état de perpétuel besoin et de constante pauvreté. Sentant que les connaissances sensibles ne lui suffisent pas, elle s'en préoccupe, s'inquiète des plaisirs mêmes qu'elle en retire, en cherche d'autres qui ne l'apaisent pas davantage, mais la laissent plus affamée encore, et s'use elle-même dans cette poursuite vertigineuse de biens qui excitent le désir au lieu de le calmer. Dirons-nous qu'après un long temps d'une telle vie, l'âme se soit matérialisée? Non, car elle est essentiellement pensée pure et ne saurait perdre son essence; mais, en vertu même de la théorie de la sensation que nous avons précédemment étudiée, l'âme s'enduit d'un tel revêtement d'images matérielles, qu'à force de produire des sensations, elle se confond elle-même avec ce qui peut se sentir. Obligée de tirer de sa propre substance le contenu des images matérielles qu'elle produit — *rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat eis formandis quiddam substantiae suae* — l'âme finit par se prendre pour ce sans quoi elle n'est plus capable de se penser : *hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare.* Ainsi donc, si l'âme se cherche, ce n'est pas qu'elle soit absente ni inconnue de soi-même, mais, présente et confusément connue, s'apercevant à travers le voile des sensations qui lui dissimulent sa véritable nature, elle cherche simplement à se mieux discerner (1).

Toutefois, en disant que l'âme est ainsi excitée à se chercher par le souvenir latent de sa propre nature spirituelle, nous supposons qu'un souvenir oublié puisse encore subsister et même agir. C'est donc le problème de la mémoire que la précédente analyse soulève et, avec lui, des difficultés métaphysiques plus profondes que l'on ne pourrait d'abord supposer.

Une femme, dit l'Évangile (*Luc*, 15, 8) perdit une pièce de monnaie et prit une lanterne pour la chercher; cette pièce était par conséquent cachée à sa vue, puisqu'elle la cherchait, mais présente à sa mémoire, puisqu'elle était capable de la reconnaître en la retrouvant (2). Mais il peut arriver qu'au lieu de chercher à l'aide de notre mémoire un objet perdu, nous cherchions cet objet perdu à l'intérieur de notre mémoire même. C'est ce qui se produit lorsqu'on s'efforce de retrouver un souvenir. Quel est ce souvenir, on l'ignore, puisque précisément on le cherche; il est donc oublié; et néanmoins, chaque fois qu'un souvenir différent s'offre à la pensée, elle l'écarte, jusqu'à ce que se présente le souvenir véritable auquel elle dit enfin : le voilà. Mais, pour le dire, il faut que la pensée le reconnaisse, et pour qu'elle le reconnaisse il faut

---

(1) *De Trinit.*, X, 5, 7; t. 42, col. 977. — *Op. cit.*, 8, 11, col. 979 et 9, 12, col. 980 — Sur la doctrine de la sensation impliquée par cette conclusion, voir Ire partie. ch. III.

(2) *Conf.*, X, 18, 27; éd. Labr., t. II, p. 260-261.

qu'elle s'en souvienne. Ce souvenir était donc oublié et présent à la fois; partiellement oublié, pour ainsi dire, de sorte que la mémoire, amputée d'une partie de son souvenir, errait, en boîtant, à la recherche de ce qui lui manquait (1). L'effort de l'âme en quête d'elle-même ne serait-elle pas un fait du même genre?

C'est cela, et plus encore. L'âme, disions-nous, cherche à reconnaître sa propre nature, par delà l'enduit *(glutinum)* de sensations dont elle s'est recouverte. Elle ignore donc ce qu'est sa nature vraie, puisqu'elle la cherche; mais elle sait au moins qu'il serait bon et désirable de la connaître, puisqu'elle s'efforce de la découvrir. Où l'a-t-elle appris? De qui sait-elle, elle qui s'ignore encore, qu'il serait beau de se connaître? Il faut sans doute qu'au fond de sa mémoire soit cachée cette certitude, qu'à moins de se connaître elle-même, elle n'atteindra jamais une certaine fin qui doit être atteinte, fin excellente par conséquent, telle que la paix, la sécurité parfaite, en un mot la béatitude (2). Faudrait-il donc admettre qu'en cherchant par delà ses sensations une image plus pure d'elle-même, l'âme n'est pas seulement appelée par sa présence latente, mais par un idéal latent de paix et de bonheur parfaits? Cherchons la réponse à cette question dans ce que nous avons établi touchant la béatitude.

Quelle qu'en puisse être la définition, disions-nous, elle s'offre d'abord à l'esprit comme une chose que tout le monde désire. Tout homme veut le bonheur et il n'est personne qui ne le veuille; dès qu'il l'entend nommer, en quelque langue qu'on la lui nomme, chacun sait qu'il s'agit d'une chose excellente en soi : il faut donc que tout le monde en ait une certaine connaissance et sache au moins confusément ce qu'elle est (3). En fait, pour peu que l'on réfléchisse au sens

---

(1) *Conf.* X, 19, 28; éd. Labr., t. II, pp. 261-262.

(2) « An in ratione veritatis aeternae videt quam speciosum sit nosse semetipsam, et hoc amat quod videt, studetque in se fieri? Quia quamvis sibi nota non sit, notum tamen ei est quam bonum sit, ut sibi nota sit. Et hoc quidem permirabile est, nondum se nosse, et quam pulchrum sit se nosse, jam nosse. An aliquem finem optimum, id est securitatem et beatitudinem suam videt, per quamdam occultam memoriam, quae in longinqua eam progressam non deseruit, et credit ad eumdem finem, nisi se ipsam cognoverit, se pervenire non posse? » *De Trinit.*, X, 3, 5; t. 42, col. 975-976. — Il est évident qu'ici, comme dans les textes des *Confessions* que nous analysons, le terme de mémoire signifie beaucoup plus que ce que désigne son acception psychologique moderne : le souvenir du passé. Il s'applique, chez saint Augustin, à tout ce qui est présent à l'âme (présence qui s'atteste par une action efficace) sans être explicitement connu ni perçu. Les seuls termes psychologiques modernes qui soient équivalents à la *memoria* augustinienne sont ceux d'*inconscient* ou de *subconscient*, pourvu qu'on les élargisse eux-mêmes, comme on verra plus loin, jusqu'à inclure, outre la présence à l'âme de ses propres états non actuellement perçus, la présence métaphysique à l'âme d'une réalité distincte d'elle, et transcendante, telle que Dieu. Sur cette notion, voir *De Trinitate*, XIV, 6, 8-7, 10; t. 42, c. 1041-1044.

(3) *Conf.*, X, 20, 29; éd. Labr., t. II, p. 262 : « Quomodo ergo quaero vitam beatam? quia non est mihi, donec dicam : sat, est illic. Ubi oportet ut dicam, quomodo eam quaero, utrum per recordationem, tamquam eam oblitus sim oblitumque me esse adhuc teneam, an per appetitum discendi incognitam, sive quam nunquam scierim,

de cette notion, on découvre qu'elle est inséparable d'une autre, la notion de vérité. Il n'y a rien en effet que les hommes préfèrent à la connaissance du vrai, à tel point que l'idée d'une béatitude parfaite, où nous serions à la fois heureux et dans l'erreur, est à nos yeux une contradiction dans les termes. On objectera peut-être que bien des hommes paraissent satisfaits de vivre dans l'erreur et la proclament vraie avec obstination; mais c'est précisément parce qu'ils détestent l'erreur, qu'ils la proclament vraie, car les hommes aiment tant la vérité qu'ils veulent que tout ce qu'ils aiment soit la vérité (1). On dira encore que bien des gens se plaisent à tromper les autres et que par conséquent ils poursuivent consciemment l'erreur. Sans doute, mais c'est pour les autres qu'ils désirent l'erreur, non pour eux-mêmes. Nombreux sont ceux qui veulent tromper autrui, mais qui veuille être trompé soi-même, personne; il est incontestable qu'une étroite relation unit les deux idées de vérité et de béatitude.

Il semble également clair, d'autre part, que si la béatitude implique la vérité, toute vérité ne suffise pas à engendrer la béatitude. Innombrables sont les connaissances vraies dont aucune néanmoins ne suffit à nous satisfaire. De là cette inquiétude qui meut l'âme humaine à passer sans cesse d'objet en objet, comme si la pleine satisfaction qu'une connaissance ne lui a pas donnée pouvait lui être donnée par une autre, alors qu'en réalité, aussi longtemps que dure cette recherche, à supposer même qu'elle ne nous conduise que de vérités en vérités, il n'y a point de paix pour la pensée, ni par conséquent de béatitude. Cette inquiétude qui trouble et meut sans cesse l'âme humaine ne prendrait fin que si une certaine vérité se trouvait atteinte, qui dispensât de toute recherche ultérieure parce qu'elle dispenserait de toute autre vérité. Alors seulement la paix succéderait à l'inquiétude, et au mouvement, le repos. Mais la paix dans le repos, c'est la béatitude enfin possédée : *beata quippe vita est gaudium de veritate* (2). Ainsi, ce que notre âme poursuit réellement lorsqu'elle cherche à se connaître elle-même, c'est une vérité qui ne serait désirée et cherchée que pour soi, une vérité fin, à l'égard de laquelle toute autre vérité, même la science de l'âme, ne serait que moyen. Le désir de se connaître implique donc, par delà la présence de l'âme à elle-même, la présence à l'âme de cette ultime vérité dont la possession serait la béatitude (3). Comment cette présence est-elle possible? C'est ce

---

sive quam sic oblitus fuerim, ut me nec oblitum esse meminerim ». — Pour une critique des diverses interprétations possibles de ce souvenir, *ibid.*, X, 21, 30; éd. Labr., t. II, pp. 263-264.

(1) *Conf.*, X, 23, 34; éd. Labr., t. II, pp. 266-267.

(2) *Conf.*, X, 23, 33; éd. Labr., t. II, pp. 265-266.

(3) « Amant enim et ipsam (veritatem), quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia ejus in memoria eorum ». *Conf.*, ibid.

que le recours à la notion de mémoire permet seul d'expliquer. Si l'on s'en tient au sens usuel du terme, le mot mémoire désigne uniquement l'aptitude à conserver les souvenirs du passé et à les reproduire lorsqu'il en est besoin. Même réduite à cette modeste fonction, la mémoire serait déjà un phénomène surprenant. Cette faculté d'une pensée purement spirituelle, et par conséquent étrangère à toute spatialité, peut conserver en elle la représentation d'étendues spatiales immenses qui coexistent ainsi sans s'entre-empêcher mutuellement. Mais surtout, la mémoire sensible a ceci de remarquable qu'elle manifeste déjà le caractère distinctif de toute mémoire : tenir présentes, et à la disposition constante de la pensée, des connaissances que la pensée possède sans en avoir conscience. Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme la plus humble de la mémoire, c'est précisément la présence latente dans la pensée de plus de connaissances qu'elle-même ne sait en posséder. Tout se passe donc comme si l'âme était plus vaste qu'elle ne le croit, à tel point que, se dépassant pour ainsi dire elle-même, elle se sent incapable d'embrasser entièrement son propre contenu. Tantôt elle veut évoquer un souvenir, et il lui échappe; tantôt, au contraire, elle ne pense pas à l'évoquer et il s'impose de lui-même à elle (1); lorsqu'on y songe, dès le plan de la connaissance sensible, la profondeur de la mémoire a quelque chose d'effrayant.

Elle apparaît plus surprenante encore si l'on passe de l'ordre sensible à l'ordre intelligible. Nous sommes surpris de trouver tant de souvenirs conservés en nous, comme si les objets mêmes s'étaient incorporellement transportés dans notre pensée; du moins savons-nous d'où ces connaissances nous sont venues, puisque nous avons perçu ces objets par les sens. Mais lorsque je cherche et trouve dans ma pensée des connaissances purement abstraites, telles que l'idée d'essence, ou de cause, par où y sont-elles entrées ? Par aucun de mes sens, évidemment; et pourtant elles y sont. Pour faire place aux connaissances de ce genre, et généralement à toutes celles que nous avons qualifiées en un certain sens d'innées, nous voici donc obligés d'étendre le concept de mémoire à tout ce que la pensée apprend du Maître intérieur, voit dans la lumière du Verbe qui l'éclaire, ou peut découvrir par une appréhension immédiate d'elle-même. Dès lors, le caractère de passé cesse d'être constitutif du souvenir et puisque l'âme se souvient de tout ce qui lui est présent sans qu'elle en ait conscience, on peut dire qu'il y a une mémoire du présent, beaucoup plus vaste même que ne l'est la mémoire du

(1) *De anima et ejus origine*, IV, 7, 10; t. 44, c. 529-530. — *Cf.* les chapitres classiques des *Confess.*, X, 8, 12-15; éd. Labriolle, t. II, pp. 248-251. — Pour une analyse psychologique de la reproduction du souvenir, ou réminiscence, *De Trinitate*, XI, 7, II; t. 42, col. 993.

passé (1); tout ce que nous savons sans y penser en relève (2), de sorte qu'ici plus que jamais, l'âme apparaît comme incapable de sonder sa propre profondeur (3).

Ainsi élargie du passé au présent et du souvenir des choses à celui des idées, puis à celui d'elle-même, la mémoire peut-elle s'élargir encore au point de contenir Dieu? En un premier sens, qui ne fait pas difficulté, on peut répondre par l'affirmative. A partir du moment où un homme connaît l'existence de Dieu, soit par la foi qui la lui enseigne, soit par la raison qui la lui démontre, cette connaissance est dans sa mémoire comme toutes celles du même genre, et il s'en souvient (4). La question est beaucoup plus difficile, au contraire, s'il s'agit de comprendre dans la mémoire Dieu lui-même, et non plus simplement le souvenir de notre idée de Dieu. D'une part, en effet, Dieu ne peut pas être dans notre mémoire des choses corporelles, puisqu'il n'est pas un corps; ni dans notre mémoire de nous-mêmes, puisqu'il n'est pas notre esprit, mais le Seigneur de l'esprit; ni même généralement dans un ordre quelconque de souvenirs puisque, avant de le connaître, nous ne pouvions nous en souvenir. D'autre part, il n'est pas impossible, et peut-être même est-il nécessaire de faire subir au concept de mémoire une nouvelle et dernière extension pour tenir compte des faits que nous avons précédemment analysés. Si Dieu est vraiment présent à l'âme comme le Maître qui l'instruit et la lumière qui l'éclaire, alors même que l'âme ne prête pas l'oreille à son enseignement ni ne tourne les yeux vers sa lumière, ne sommes-nous pas ici en présence, une fois de plus, d'un de ces souvenirs du présent dont il vient d'être parlé?

Pour franchir ce dernier pas, Augustin se trouve conduit à étendre

---

(1) « ... memoriae tribuens omne quod scimus, etiamsi non inde cogitemus,... intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem. » *De Trinitate*, XV, 21, 40; t. 42, c. 1088.

(2) « Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? » *Conf.*, *loc.*, *cit.*, 15, p. 250. — Sur la mémoire des souvenirs intellectuels, le souvenir du souvenir, des passions et de l'oubli même, *op. cit.*, IX-XVI, éd. cit., t. II, pp. 251-259. Nous rappelons à ce propos, qu'Augustin a nettement affirmé l'existence d'une mémoire purement intellectuelle : « Memoriam tibi nulla videtur esse posse sine imaginibus vel imaginariis visis, quae phantasiarum nomine appellare voluisti; ego aliud existimo ». *Epist.* 7, 1, 1; t. 33, col. 68.

(3) « Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari : sic in re praesenti quod sibi est mens, memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi et utrumque sui amore conjungi ». *De Trinitate*, XIV, 11, 14; t. 42, c. 1047-1048. — Cf. *De Trinitate*, XIV, 6, 8; t. 42, c. 1041-1042; et *Confess.*, X, 25, 36 : « ... quoniam sui quoque meminit animus,... »; éd. Labr., t. II, p. 267.

(4) *Confess.*, X, 24, 35; éd. Labr., t. II, p. 267. Cf. « Habitas certe in ea (scil. memoria) quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordo te ». *Op. cit.*, 36; p. 268.

la mémoire, par delà les limites mêmes de la psychologie, jusqu'au métaphysique. Si l'on considère l'âme comme une sorte de réceptacle où Dieu serait contenu avec mainte autre présence latente, il va de soi que Dieu ne saurait s'y trouver enfermé; Dieu n'est pas dans notre pensée comme une chose qu'elle enclôt, ni même comme un souvenir profond que tantôt elle perd et tantôt retrouve; d'un mot, ce n'est pas en nous, c'est en Dieu seulement que nous trouvons Dieu. Pourtant, en un autre sens, puisque nous ne le trouvons en lui qu'à la condition de passer par ce qu'il y a en nous de plus profond, il faut bien admettre comme une sorte d'arrière-plan métaphysique de l'âme, et comme un retrait plus secret encore que les autres, qui serait en quelque sorte l'habitacle même de Dieu. C'est en ce sens que toutes les métaphores dont nous avons successivement usé veulent être interprétées, car toutes ne signifient rien d'autre que cette présence transcendante de Dieu à l'âme qu'il enseigne ou qu'il illumine; prendre conscience de cette présence, permanente bien que trop rarement éprouvée, c'est cela même que saint Augustin nomme se souvenir de Dieu : *quando autem bene recordatur Domini sui, Spiritu ejus accepto sentit omnino quia hoc discit intimo magisterio.* Se souvenir de Dieu, ce n'est donc pas l'appréhender comme une image passée, mais prêter attention à sa présence perpétuelle : *Domini autem Dei sui reminiscitur, ille quippe semper est*; se souvenir de lui, c'est encore se tourner vers sa lumière inextinguible qui, même lorsque nos yeux se détournent d'elle, ne cesse de les frapper : *commemoratur, ut convertatur ad Dominum tanquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur.* La mémoire de Dieu dans l'âme, dont parle saint Augustin, n'est donc qu'un cas particulier de l'omniprésence de Dieu aux choses : *et ubique totus est, propter quod ista in illo et vivit et movetur et est* (*Act. XVII, 28*), *et ideo reminisci ejus potest* (1); mais c'est un cas particulier au point d'en être unique, puisque c'est le seul où la créature prenne une conscience intime de cette présence divine. Dieu *est avec* toutes choses; l'homme seul, s'il le veut, peut *être avec* Dieu, car cette présence universelle de Dieu aux créatures, l'homme seul l'expérimente et la connaît.

Par là, et par là seulement, la théorie augustinienne de la connaissance et la preuve de l'existence de Dieu qu'elle supporte trouvent leur signification véritable. C'est les mal interpréter que d'y voir un enchaînement de concepts abstraits artificieusement associés en vue de rendre évidente l'existence de Dieu; tout au contraire, le point de

(1) Tous ces textes sont empruntés au *De Trinitate*, XIV, 15, 21; t. 42, c. 1052. — Pour désigner cette mémoire transpsychologique où s'opère le contact avec la lumière divine et s'engendre la vérité, Augustin use de diverses métaphores telles que « illa... abstrusior profunditas nostrae memoriae... » (*De Trinitate*, XV, 21, 40; t. 42, c. 1088); « in... abdito mentis ... », *De Trinitate*, XIV, 7, 9; t. 42, col. 1043.

vue de saint Augustin suppose que cet enchaînement de concepts, et le mouvement même de la pensée qui les enchaîne, ne puissent être rendus intelligibles que par la présence de Dieu qui meut la pensée vers soi. C'est Dieu que l'âme cherche sans le savoir lorsqu'elle se cherche elle-même et, par delà elle-même, la vérité béatifiante que tout homme désire (1); c'est vers lui qu'elle tend par delà les extrêmes confins de sa mémoire (2) et lui qu'elle s'efforce d'atteindre dans sa subsistante vérité (3); mais elle ne tend vers lui que parce qu'il est avec elle et la vivifie du dedans comme l'âme elle-même vivifie le corps qu'elle anime : *ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est* (4); principe béatifiant de l'âme qui est elle-même le principe de la vie, Dieu est donc la vie de notre vie : *vita vitae meae* (5); intérieur à notre âme, qui est ce qu'il y a en nous de plus intérieur, et supérieur à la vérité qui est ce qu'il y a de plus haut dans notre pensée, Dieu est au delà de ce que nous avons de plus profond et supérieur à ce que nous avons de plus haut : *interior intimo meo et superior summo meo* (6). Dieu est donc, en un mot, la lumière de notre cœur, le pain nourricier de notre âme, la vertu qui féconde notre esprit et le sein de notre pensée : *Deus lumen cordis mei, et panis oris intus animae meae, et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae* (7); beaucoup moins que de le prouver, il s'agit pour nous de le trouver.

Tel est aussi, nous semble-t-il, le sommet d'où redescendent, comme par deux pentes égales, la métaphysique et la morale de saint Augustin. L'homme souffre d'une insuffisance radicale en tant que créature tirée du néant. Ne se suffisant pas dans l'ordre de l'être, il ne saurait se suffire ni dans l'ordre de la connaissance, ni dans l'ordre de l'action (8) : mais ce manque même dont il souffre l'oriente vers

(1) « Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero ». *Conf.*, X, 20, 29; éd. Labr., t. II, p. 262.

(2) « Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam ». *Conf.*, X, 24, 35; éd. Labr., t. II, p. 267. — « Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris jubar sol ille secretus infundit ». *De beata vita*, IV, 35; t. 32, c. 976.

(3) « Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes?... Ubi ergo te inveni, ut discerem te? Neque enim jam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me? » *Conf.*, X, 25, 36-26, 37; éd. Labr., t. II, pp. 267-268.

(4) *De civit. Dei*, XIX, 26; t. 41, col. 656.

(5) « Ita etiam te, vita vitae meae... » *Conf.*, VII, 1, 2; éd. Labr., t. I, p. 146. « Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est ». *Conf.*, X, 6, 10; éd. Labr., t. II, p. 247.

(6) *Conf.*, III, 6, 11; éd. Labr., t. I, pp. 53-54.

(7) *Conf.*, I, 13, 21, éd. Labr., t. I, p. 18. Cf. cette image d'une puissance moins saisissante, mais d'inspiration analogue : « Bonum enim nostrum, de cujus fine inter philosophos magna contentio est, nullum est aliud quam illi cohaerere : cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu, veris impletur fecundaturque virtutibus ». *De civit. Dei*, X, 3, 2; t. 41, col. 281.

(8) Voir sur ce point le texte capital du *De civitate Dei*, XI, 25 : « Si ergo natura

Celui qui peut seul le combler. D'où l'inquiétude féconde qui travaille sans cesse l'homme, mais qui le sauve en ce que, fait pour Dieu, elle ne lui permet de trouver qu'en Dieu seul la paix et le repos (1). Voilà la vérité fondamentale, fruit de sa douloureuse expérience, qu'Augustin s'efforce de mettre en évidence dans tous les domaines de la vie intérieure; pour la formuler, il use des métaphores les plus variées : le Maître, la Lumière, la Vie, avec le sentiment très vif de ce qu'elles ont d'inadéquat et l'espoir de compléter l'une par l'autre. Si imparfaites soient-elles, toutes orientent en effet notre pensée vers le même point de convergence : le vide connaturel à la créature, terrain d'élection et place d'attente où ne cesse de s'exercer l'influence « reconductrice » par laquelle Dieu rappelle sans cesse l'homme à lui. Ainsi, le sens vrai de l'illumination augustinienne est que l'action illuminatrice de Dieu est avant tout une action vivifiante : *illuminatio nostra participatio Verbi est, illius scilicet Vitae quae lux est hominum* (2); pour remonter jusqu'à la source unique de toutes les influences divines, il nous faudra donc étendre notre recherche de l'ordre de la connaissance à celui de l'action.

IV. — Les indéterminations augustiniennes

Quelque effort que l'on fasse, il reste des indéterminations dans tout exposé de la noétique augustinienne. C'est peut-être qu'il y en a dans l'augustinisme lui-même, et l'une de leurs principales causes paraît se trouver dans l'usage qu'a fait saint Augustin de la doctrine de Plotin. S'il faut l'en croire lui-même sur ce point, la question est simple, car Augustin a dit, et il semble bien avoir toujours pensé qu'il devait, entre autres choses, toute sa théorie de la connaissance à Plotin.

C'est ce dont on peut aisément se convaincre en lisant les remarquables déclarations de la *Cité de Dieu*, écrites en un temps où sa ferveur néoplatonicienne avait pourtant bien diminué : « Ces philosophes, que nous voyons l'emporter à bon droit sur les autres en gloire et en renommée, ont donc vu que Dieu n'est pas un corps, et c'est pourquoi ils ont transcendé tous les corps en cherchant Dieu. Ils ont vu que tout ce qui est muable, n'est pas le Dieu suprême,

---

nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus, et ad nos relatus, ad beate vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret : nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem ». T. 41, col. 339.

(1) « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ». *Confess.*, I, 1, 1; éd. Labr., t. I, p. 2.

(2) *De Trinitate*, IV, 2, 4; t. 42, col. 889. Allusion à *Jean*, I, 1-14.

et c'est pourquoi ils ont transcendé toute âme et tous les esprits muables en cherchant le Dieu suprême... Ces hommes, que nous mettons justement avant les autres, ont distingué ce qui est visible à la pensée de ce que les sens peuvent atteindre, sans dépouiller les sens de ce qu'ils peuvent, ni leur accorder plus qu'ils ne peuvent. Enfin, ils ont dit qu'il y a une lumière des pensées pour tout apprendre, et que c'est le même Dieu par qui toutes choses ont été faites » (1). C'est beaucoup dire, et pourtant un autre texte, cent fois cité, nous montre Augustin plus généreux encore. Ce n'est plus seulement l'illumination par le Dieu créateur, mais même l'illumination par le Verbe, qu'il attribue à Plotin : « J'ai lu là, non pas sans doute en ces termes, mais tout à fait la même chose, appuyé par nombre de raisons variées, qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu; tout a été fait par lui et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui; ce qui a été fait, est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes...; et que l'âme de tout homme, bien qu'elle rende témoignage à la lumière, n'est cependant pas la lumière même, mais c'est le Verbe, Dieu lui-même, qui est la lumière vraie qui illumine tout homme qui vient en ce monde » (2). Bref, Augustin a trouvé chez Plotin sa propre doctrine de l'illumination par le Verbe créateur.

De tels textes supposent évidemment qu'Augustin ait attribué à Plotin la doctrine chrétienne de la création par le Père et par le Verbe. Rien, a priori, ne s'oppose à ce qu'on prenne à la lettre son témoignage. Le fait s'accorderait avec l'hypothèse plusieurs fois déjà proposée, qu'Augustin lui-même n'aurait jamais très exactement distingué la conception chrétienne de la création *ex nihilo*, de la conception néo-platonicienne d'une émanation, irradiation ou génération des choses à partir de l'Un. S'il entend la création comme Plotin, pourquoi n'attribuerait-il pas à Plotin la notion de création?

Sans discuter ici pour lui-même un problème sur lequel nous aurons à revenir, nous devons pourtant faire observer qu'Augustin n'ignorait pas ce qui le séparait de Plotin sur ce point, car il l'a dit lui-même dans un texte dont la netteté ne laisse rien à désirer : « Sauf en ceci qu'il a assumé la nature humaine, et qu'Il s'est fait chair, le Verbe Fils de Dieu est un autre (*alius*), mais il n'est pas autre chose que ce Père (*aliud*) : c'est-à-dire, il est une autre personne, mais non une nature différente. Et pourquoi cela, sinon parce qu'il n'a pas été créé d'un autre, ni de rien, mais est né du Père? ». En d'autres termes, la notion de génération implique nécessairement que ce qui est engendré soit de même nature que ce qui l'engendre, et cela en dépit

(1) *De civ. Dei*, VIII, 6 et 7; t. 41, col. 231 et 232.
(2) *Conf.*, VII, 9, 12; éd. Labriolle, t. I, pp. 158-159.

même de la distinction des personnes qui subsiste entre ce qui engendre et ce qui est engendré. C'est pourquoi, personnellement distinct du Père, le Fils qui est né de lui est, avec lui, « unius ejusdemque naturae, aequalis, coaeternus, omni modo similis, pariter immutabilis, pariter invisibilis, pariter incorporeus, pariter Deus; hoc omnino quod Pater, nisi quod Filius est ipse, non Pater ». Inversement, et pour la même raison, dès que l'on se trouve en présence de quelque chose qui est inférieur à Dieu, donc aussi d'une autre nature, on peut être certain que cela n'est pas né de Dieu, n'a pas été engendré par lui, mais créé *ex nihilo*. L'idée que Dieu puisse créer de sa propre substance, ou que puisse émaner de lui quelque chose d'inférieur à lui est une chimère que l'on doit soigneusement écarter : *Si autem... de seipso diversum aliquid in deterius creat, et de incorporeo Deo corpus emanat, absit ut hoc catholicus animus bibat : non enim est fluentum fontis divini, sed figmentum cordis humani* (1).

Ce texte est intéressant à un double point de vue. Il nous apprend d'abord qu'Augustin a très clairement discerné la différence fondamentale qui sépare les notions de génération et d'émanation d'une part, de la notion de création d'autre part. Tout ce qui est Dieu est engendré, et rien de ce qui est Dieu n'est créé; tout ce qui est autre que Dieu est créé, et rien de ce qui est autre que Dieu n'est engendré. Par où nous voyons en même temps quelle opposition fondamentale sépare Plotin de saint Augustin. Dans la doctrine de Plotin, il n'y a que des rapports de génération et d'émanation, sans qu'à aucun moment intervienne la notion judéo-chrétienne de création. Il résulte de là que l'on ne rencontre nulle part dans ce système la coupure ontologique qui, dans le christianisme, sépare radicalement la créature du Créateur. L'Un engendre l'Intelligence, qui engendre l'Ame, qui engendre à son tour les âmes. Tant que l'on se tient dans cet ordre des générations, tout est divin. On peut donc aller beaucoup plus loin du premier principe, dans la doctrine de Plotin, sans sortir du divin qu'on ne peut le faire dans celle de saint Augustin. Par contre, bien que ce soit pour la même raison, on se sépare beaucoup plus tôt de la perfection du premier principe chez Plotin qu'on ne le fait chez saint Augustin. L'Un de Plotin engendre l'Intelligence; elle est engendrée, donc encore divine, mais déjà inférieure à ce qui l'engendre. Le Père de la Trinité Chrétienne engendre le Fils, donc le Fils est Dieu et encore égal à celui qui l'engendre. De même, l'Ame est inférieure à l'Intelligence, mais le Saint-Esprit est égal au Père et au Fils. Inégalité sans cesse croissante, chez Plotin, dès le début et tout le

---

(1) *De anima et ejus origine*, II, 5, 9; t. 44, col. 500. Nous devons d'avoir eu l'attention attirée sur ce texte capital à l'intéressant travail de O. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustin als vorbildliche Ursache der Welt*, Paderborn, 1931, p. 87, note 2.

long de la ligne des générations; égalité constante, chez saint Augustin, tant qu'il y a génération, suivie d'une rupture brusque dès que le fait même de l'inégalité oblige à poser la notion de création.

Il semble donc incontestable que saint Augustin ait eu l'idée claire de ce qui devait lui permettre de distinguer nettement sa doctrine de celle de Plotin. Si, au lieu d'être dirigé contre un certain Vincentius Victor qui considérait les corps comme émanés de Dieu, le texte que nous avons commenté l'eût été contre Plotin lui-même et sa cosmogonie, on devrait dire en outre qu'Augustin avait claire conscience de ce qui le séparait de Plotin. En fait, rien ne nous permet de dire qu'il ait vu quelle distance l'en séparait. Jamais, à notre connaissance, on ne le voit formuler la moindre réserve sur ce point. Quand il loue les Platoniciens, c'est d'avoir su que Dieu a fait le corps entier du monde, ses figures, ses qualités, son mouvement réglé, la vie des arbres, des animaux, des hommes, des anges; tout a été fait par Celui pour qui c'est une même chose de vivre, de connaître, d'être heureux et d'exister : *Propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem intellexerunt eum, et omnia ita fecisse, et ipsum a nullo fieri potuisse; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent* (1). S'il eût entretenu le moindre doute sur la pureté de la notion de création dans la doctrine de Plotin, c'était au moment où il usait de telles expressions qu'Augustin aurait dû le formuler. Il ne l'a pas fait pourtant, ni là ni dans les *Confessions*, ce qui invite au moins à supposer que, dès le début, il lut les *Ennéades* en chrétien (2). La vérité n'est donc certainement pas qu'Augustin ait jamais entendu la notion chrétienne de création au sens de l'émanation plotinienne; tout invite à supposer au contraire qu'il a toujours confondu l'émanation plotinienne avec la notion chrétienne de création.

S'il s'agit bien là d'un fait, comme tout invite à le croire, c'est un fait d'une importante capitale pour l'intelligence de l'augustinisme en général et de l'épistémologie augustinienne en particulier. Ayant interprété l'émanation plotinienne en termes de création chrétienne, Augustin n'a pas eu conscience de ce qu'il ajoutait à la noétique néo-platonicienne et s'est encore bien moins douté des modifications qu'il eût fallu lui faire subir pour la transposer sur le plan chrétien. Nous sommes plus loin de Plotin que ne l'était saint Augustin, et si nous avons moins de plaisir à le lire qu'il n'en eut, ayant moins d'enthousiasme, les illusions qui lui étaient permises nous sont

---

(1) *De civ. Dei*, VIII, 6; *loc. cit.*

(2) Cf. É. GILSON, dans *Revue Philosophique* (nov.-déc. 1919) p. 503. Dans le même sens, CH. BOYER, S. J., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, p. 5, et pp. 102-119. — L. W. KEELER, S. J., *S. Augustini doctrina de cognitione*, p. 37. note *a*.

interdites. Il est vrai de dire que, chez Plotin l'Un est le « Père des lumières » comme l'est Dieu dans le texte fameux de l'Épître de Jacques (1). Pour lui, comme pour saint Augustin, notre pensée ne peut voir les objets que dans une lumière intelligible qui vient de cette source, lumière qu'elle peut arriver à voir elle-même et, par elle, son principe (2). Augustin ne se trompait certes pas en trouvant chez Plotin une doctrine toute faite de l'illumination divine. Pourtant, qu'il en était loin sans le savoir!

Car la relation de la pensée à la lumière intelligible est bien différente chez un chrétien de ce qu'elle est chez Plotin. Dans cette dernière doctrine, l'âme de l'homme n'est pas le résultat d'une création, mais d'une génération. C'est pourquoi, nous l'avons vu, elle est divine; la lumière qui l'illumine peut donc rester divine tout en devenant sienne, puisque l'âme est engendrée dans l'ordre du divin. Plotin n'a donc eu aucun problème à se poser sur ce point, et il ne s'en est pas posé. Saint Augustin, au contraire, aurait dû s'en poser un, qu'il a certainement pressenti, mais auquel il n'a pas cherché de solution parce qu'il ne trouvait chez Plotin ni la question, ni à plus forte raison la réponse. De Plotin, Augustin a hérité la conviction absolue que l'ordre intelligible est divin de plein droit. Tout ce qui est vrai, c'est-à-dire éternel, immuable et nécessaire, appartient exclusivement à Dieu. Seulement, comme le fait d'être créé situe l'homme au-dessous et en dehors de l'ordre divin, il faut nécessairement que le rapport d'une pensée augustinienne créée à la lumière divine qui l'éclaire soit autre que celui d'une pensée plotinienne engendrée à la lumière de l'Intelligence et à l'Un. Pour Plotin, l'âme se trouve de plein droit dans le règne divin de l'intelligible, car elle y est chez elle; c'est pourquoi, comme lui-même le dit avec une force remarquable, c'est en elle-même que l'âme trouve la lumière qui l'éclaire, parce qu'elle est cette lumière même. Pour s'enfuir vers « sa chère patrie », c'est-à-dire vers le lieu dont nous venons et où est le Père, il suffit à l'homme de prendre conscience de sa vraie nature : « Es-tu tout entier une lumière véritable,... une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité ? Te vois-tu dans cet état ? *Tu es alors devenu une vision*; aie confiance en toi; même en restant ici, tu as monté; et tu n'as plus besoin de guide; fixe ton regard et vois » (3).

Ce qui sépare ici saint Augustin de Plotin, ce n'est pas seulement

---

(1) PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 29. Cf. JAC., *Epistola*, I, 17.
(2) PLOTIN, *Enn.*, V, 5, 7.
(3) PLOTIN, *Ennéad.*, I, 6, 8 et 9; trad. E. Bréhier, t. I, p. 105. — Les divergences profondes, et qui atteignent le cœur des deux systèmes, que cette différence de points de vue introduit entre les deux doctrines du salut, ont été mises en lumière par M. DE CORTE, *Aristote et Plotin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935; ch. III, *La purification plotinienne*, et ch. IV, *La dialectique de Plotin*.

le ton, c'est la doctrine. Alors, si l'âme plotinienne ne compte que sur elle-même pour découvrir en soi la lumière, c'est qu'en effet elle la possède; l'âme augustinienne, au contraire, ne peut compter que sur Dieu pour recevoir de lui la lumière que d'elle-même elle ne saurait posséder. Bref la lumière de l'âme chrétienne, parce que cette âme est créée, est elle-même une lumière créée : la doctrine augustinienne de l'illumination présuppose la notion chrétienne de création. Dès lors, le problème de savoir comment une vérité à la fois divine par essence, et créée en nous, est possible, va se poser avec acuité dans sa doctrine.

Si, comme il semble, Augustin lui-même ne s'est pas aperçu qu'il introduisait cette difficulté dans le plotinisme en y introduisant l'idée de création, le fait pourtant demeure que, désormais, elle était là. Et lui-même aurait pu l'apercevoir, ne fût-ce qu'à un signe. Admettons, si l'on veut, qu'il doive à Plotin l'essentiel de sa noétique, comment se fait-il que la même doctrine de la connaissance vraie, qui jamais ne s'achève en preuve de l'existence de Dieu chez Plotin, s'achève toujours ainsi chez saint Augustin ? C'est sans doute que pour une âme plotinienne qui, divine elle-même, ne se sépare jamais de l'ordre divin, mais l'habite en permanence par sa partie la plus haute, la notion de preuve de l'existence de Dieu n'a pas de sens. Un dieu n'a pas besoin qu'on lui prouve l'existence de la divinité. Il en va tout autrement pour une créature; la lumière intelligible qu'elle découvre en soi y est créée et c'est donc par une véritable induction de l'effet à sa cause, par une véritable preuve, que l'affirmation de l'existence de Dieu lui devient possible. Entre le retour « sur place » de l'âme plotinienne vers sa propre lumière et son principe, et l'élévation progressive de la pensée augustinienne vers la cause transcendante de sa vérité, il y a une différence de nature, et non pas seulement de degré.

C'est malheureusement là ce que l'enthousiasme d'Augustin pour le néoplatonisme ne lui a pas permis de voir. Car s'il n'y avait pas, pour Plotin, de difficulté à concevoir que la vérité, divine par essence, puisse habiter une âme également divine, il y avait pour Augustin une difficulté considérable à expliquer comment la vérité, qui est divine, peut devenir cependant la vérité de la créature. Faute d'avoir vu que c'était lui qui l'introduisait dans Plotin, il n'en a pas pris conscience et n'a pu songer à la résoudre. De cette deuxième indétermination, fille de la première, sont nées quelques-unes des difficultés les plus graves auxquelles, après l'école augustinienne du XIIIe siècle, se heurtent encore aujourd'hui les interprètes de saint Augustin. En fait, on ne pouvait en sortir qu'en abandonnant résolument Plotin pour Aristote, ce qui fut le coup de génie de saint Thomas d'Aquin.

Ce qui rend difficile à tenir la position augustinienne, c'est en effet la conviction héritée de Plotin sur laquelle elle repose, que la vérité est trop bonne pour l'homme. Dès qu'elle est quelque part, c'est que Dieu est là. Comment alors pourrait-elle devenir notre? Tant qu'elle est celle de Dieu, elle est immuable et nécessaire, c'est-à-dire elle-même; dès qu'elle est créée en nous, elle ne peut plus y être, comme créée, que muable, temporelle et contingente ainsi que l'intellect lui-même qui la reçoit, mais alors, est-ce encore bien la vérité ? Puisque, par hypothèse, Dieu n'a pas créé en nous un intellect thomiste capable de produire la vérité, mais simplement une pensée susceptible de la recevoir, comment, par quelle sorte d'influence, la lumière divine pourra-t-elle s'introduire en nous sans cesser d'être divine ? Si c'est cette lumière, en tant que divine, qui brille en nous, toute notre connaissance vraie sera surnaturelle de plein droit; si c'est une lumière simplement créée, comment posséderait-elle encore les attributs divins essentiels à la vérité ? A cela Augustin n'a répondu que par une métaphore : la lumière divine nous « touche »; mais c'est la nature, et la possibilité même d'un tel contact qu'il eût été nécessaire d'expliquer (1).

La racine de ces difficultés se trouve donc dans le fait que saint Augustin a cru pouvoir donner à la doctrine de Plotin un sens chrétien, sans lui faire subir les remaniements internes rendus nécessaires du fait qu'il y introduisait l'idée de création. On conçoit d'ailleurs qu'il n'ait pas songé à le faire, s'il est vrai qu'il l'y ait introduite sans le savoir. A cet égard, sa doctrine ressemble à l'un de ces temples païens où ses contemporains se contentaient parfois d'installer un autel chrétien. On ne saurait donc s'étonner, que le platonisme habité par cette pensée chrétienne ait parfois manifesté une certaine tendance à l'expulser. Ce n'était pas pour l'abriter que Plotin avait construit sa doctrine. Certes, il n'y a pas d'ontologisme dans la pensée d'Augustin, mais il y en avait beaucoup, et du plus caractérisé, dans la pensée de Plotin qu'il utilise, et c'est celui-là même qui, reprenant vie de temps à autre, manque rarement de se réclamer du nom de saint Augustin. A la question : *cur divus Thomas?* c'est peut-être en ce sens qu'il faudrait chercher une réponse. Quoi qu'il en soit, l'historien doit garder présentes à la pensée ces indéterminations, et leur cause, ne serait ce que pour éviter de chercher des réponses à des questions que saint Augustin lui-même ne s'est pas posées.

---

(1) Cf. É. GILSON, *Sur quelques difficultés de l'illumination augustinienne*, dans *Hommage à M. le Professeur M. de Wulf*, Louvain, 1934, pp. 321-331. — On trouvera des opinions analogues dans M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis*, Münster, 1926, p. 28. — B. KÄLIN, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920, p. 60. — J. BARION, *Plotin und Augustinus*, Berlin, 1935, p. 152.

DEUXIÈME PARTIE

LA RECHERCHE DE DIEU PAR LA VOLONTÉ

Totum exigit te, qui fecit te.
Sermo XXV.

CHAPITRE I

LA SAGESSE

Une pensée qui se meut parce qu'elle cherche à discerner Dieu, dont elle perçoit en elle la présence latente, tel est le résultat où l'analyse métaphysique de la vie intérieure d'Augustin nous a conduits. C'est donc de ce terme qu'il faut repartir si l'on veut déduire l'ordre de la vie, c'est-à-dire les règles de l'action.

La première leçon qui se dégage de cette recherche, celle aussi dont la portée est la plus universelle, est une certaine conception de la connaissance humaine; non plus, cette fois, une théorie métaphysique de la connaissance, mais une règle pratique touchant la manière dont l'homme doit user de sa faculté de connaître. Que faut-il savoir, comment, et pourquoi ?

D'abord, nous connaissons par ce qui précède le motif du savoir et sa fin : c'est le bonheur : *nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit* (1). Chercher à connaître, c'est avant tout chercher l'objet qui, en le comblant, apaisera notre appétit de connaître et nous

(1) *De Civ. Dei*, XIX, 1, 3; t. 41, col. 623. — Sur cet aspect de la pensée augustinienne, on consultera avec fruit les profondes réflexions de M. É. BAUDIN, *Le pragmatisme religieux de Pascal*, dans *Revue des Sciences religieuses*, V (1925), pp. 61-63

constituera par là même en état de béatitude. Or, une telle constatation suffit par elle-même à transformer l'activité de notre pensée. Deux conceptions de la connaissance sont en effet également possibles : le savoir pour le savoir, c'est-à-dire une recherche sans fin et qui se nourrit en quelque sorte d'elle-même, car si l'on ne sait que pour savoir, il n'y a jamais de moment où l'on sache assez; ou savoir pour être heureux, auquel cas il y a une fin de la recherche, donc des limites et une méthode qui s'y ordonne pour les atteindre, de sorte que, dans cette seconde hypothèse, au lieu d'errer sans loi, la pensée de l'homme procède vers un but fixe, par des chemins déterminés. En établissant que le motif secret de notre pensée est le désir d'une connaissance béatifiante, nous avons donc effectivement opté pour la deuxième de ces conceptions du savoir humain.

Prendre conscience de ce fait, en apparence si simple et si manifeste, ce n'est rien moins que conférer son sens plein au mot philosophie. Que l'on considère en effet les sectes dans leur incroyable variété. Varron, dans un traité aujourd'hui perdu *De philosophia*, a classé les écoles selon qu'elles placent le souverain bien dans l'âme seule, dans le corps seul, ou dans l'âme et le corps à la fois; puis, déduisant de là les sectes réelles ou possibles, il arrivait au nombre de 288; c'est-à-dire 288 désaccords sur les moyens, mais 288 accords sur la fin, puisque toutes convenaient au moins de ce point qu'il s'agit avant tout pour l'homme d'obtenir le bien et d'éviter le mal (1). Or, cet accord lui-même n'est pas sans cause. Dieu peut bien avoir permis à l'homme d'errer sur les moyens, il ne lui a pas permis de s'égarer au point d'oublier sa fin : *philosophiam quae se docere aliquid profitetur, unde fiant homines beati* (2). Ce que la philosophie apprend aux hommes à connaître, c'est donc ce qui peut les rendre heureux.

Il faut dès lors aller plus loin. Qu'est-ce en effet que la philosophie ? L'amour de la sagesse : définition de la chose par l'analyse de son nom même et qui est universellement reçue. Si donc, d'une part, la connaissance humaine en tant qu'elle s'ordonne vers le bonheur est philosophie, et si, d'autre part, la philosophie est l'amour de la sagesse, il va de soi que la sagesse est cette connaissance béatifiante même que la philosophie recherche. En quoi consiste-t-elle ?

La première réponse qui s'offre à la pensée est que la sagesse est une certaine espèce de science. On nomme science, en effet, toute connaissance certaine et indubitable (3); la sagesse ne serait pas une

---

(1) *De Civ. Dei*, XIX, 1. 2; t. 41, col. 623.

(2) *De Civ. Dei*, XVIII, 39; t. 41, col. 599. Dans le même sens : *De lib. arbitr.*, II, 9, 26; t. 32, col. 1254.

(3) « Quid ? Hoc nonne concedis, scientiam non esse nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est ? — Concedo ». *De quantitate animae*, XXVI, 49; t. 32, col. 1063. *Ibid.*, XXX, 58, col. 1068.

connaissance digne de ce nom si elle ne présentait les caractères d'une absolue certitude et si, par conséquent, elle n'était pas une connaissance scientifique. En réalité, il est bien vrai qu'absolument parlant la sagesse est une espèce dont la science est le genre; pourtant, lorsque l'Apôtre déclare que l'une est accordée aux uns et l'autre aux autres, il semble bien nous inviter à les distinguer (1). En fait, la confusion de la sagesse proprement dite avec la science serait fatale à l'idée de sagesse. Quel qu'en soit l'objet, la sagesse ne peut être qu'une connaissance qui mette en jeu les plus nobles activités de la pensée humaine, puisqu'elle doit nous conduire à la béatitude comme à notre ultime fin. Si donc nous voulons savoir à quel ordre de connaissances la sagesse appartient, ce sont d'abord ces activités les plus nobles qu'il s'agit de déterminer. Or il y a en nous, pour ainsi dire, deux hommes : l'homme extérieur et l'homme intérieur. Relève de l'homme extérieur, tout ce qui nous est commun avec les animaux : corps matériel, vie végétative, connaissances sensibles, images et souvenirs de ces sensations; relève de l'homme intérieur, au contraire, tout ce qui nous appartient en propre et ne se rencontre pas chez les animaux. Nous jugeons nos sensations, nous les comparons entre elles, nous mesurons les corps et les figures en les soumettant aux proportions et aux nombres. Dans chacune de ces opérations, ainsi qu'on l'a vu, interviennent ces raisons éternelles et divines qui ne sont perceptibles qu'à la pensée proprement dite : *mens*. L'homme est donc essentiellement sa pensée, ou, en d'autres termes, la *mens* est l'homme intérieur même (2).

Ainsi limitée à la *mens*, cette pensée est une et doit le rester; nulle analyse ne saurait diviser spatialement la simplicité d'une essence spirituelle. Toutefois, une en soi, elle exerce des fonctions assez différentes. Si la pensée était laissée à elle-même, elle ne vaquerait sans doute qu'à la connaissance des intelligibles; c'est là qu'elle se trouve chez elle et dans son propre office : la contemplation pure, libre de toute préoccupation relative à l'action. Mais cette pensée est celle d'un homme, c'est-à-dire d'un être que nous avons défini comme une « âme faite pour régir un corps »; or, régir un corps, c'est

(1) « Quamvis enim et illa quae sapientia est, possit scientia nuncupari... tamen ubi dicit (Apostolus) : *alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum* (*I Corinth.*, XII, 8), haec utique duo sine dubitatione distinguit, licet non ibi explicet quid intersit, et unde possit utrumque dignosci. Verum Scripturarum sanctarum multiplicem copiam scrutatus, invenio scriptum esse in libro Job, eodem sancto viro loquente : *ecce pietas est sapientia; abstinere autem a malis est scientia* (*Job*, XXVIII, 28). In hac differentia intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere ». *De Trinitate*, XII, 14, 22; t. 42, col. 1009-1010. — Même exégèse dans *Enarr. in Ps. 135*, 8 ; t. 37, col. 1759-1760. Cf. *De div. quaest ad Simplic.*, II, 3; t. 40, col. 140.

(2) Le texte essentiel sur ce point est *De Trinitate*, XII, cap 1 et 2; t. 42, col. 997-999.

vivre, et par conséquent c'est se trouver engagé dans l'action : voilà donc l'homme obligé d'user des choses, donc aussi de les connaître, c'est-à-dire d'appliquer sa pensée à d'autres fins que la contemplation. Considérée dans ce deuxième usage, la pensée ne cesse assurément pas d'être elle-même; c'est toujours elle, mais appliquée à des objets qui ne sont pas ses objets propres, et employée à des fins qui ne sont pas ses fins les plus hautes. Pourquoi, dira-t-on, ce double usage de ce qu'il y a d'essentiel à l'homme, et n'était-il pas plus simple de laisser la pensée à elle-même, en chargeant une faculté distincte du soin de ces besognes inférieures ? Mais c'est que la pensée augustinienne, étant par excellence l'homme même, est une par nature. Pour faire concevoir la raison secrète de cette dualité de fonctions dans une nature unique, Augustin use d'une analogie qui met en relief l'éminente dignité de l'être humain. Selon le récit de la Genèse, l'homme est, de tous les êtres vivants, le seul pour qui Dieu n'ait pu trouver une compagne capable de l'aider sans la tirer de lui-même, d'où ce couple, unique dans la création, de l'homme et de la femme, qui sont à la fois deux et un; deux, et pourtant une même chair. De même la pensée humaine, vouée par nature à la contemplation, avait besoin d'un auxiliaire qui subvînt aux nécessités temporelles de la vie, tandis qu'elle-même vaquerait à ses fonctions les plus hautes; et ce ne pouvait être, cette fois encore, qu'un aide tiré d'elle, et qui fût donc encore elle-même, mais exerçant un office différent. Au lieu de dire de ces deux fonctions : elles sont deux dans une même chair, disons qu'elles sont deux dans une même pensée : *duo in mente una* (1). Pour la clarté de l'analyse, il convient pourtant de donner deux noms différents à ces deux fonctions distinctes. On les désignera donc respectivement par les noms de *raison supérieure* et de *raison inférieure*, sans oublier le fait essentiel de leur unité; ces deux raisons ne sont que deux *offices* d'une seule et même raison (2); dans lequel de ces deux offices la Sagesse réside-t-elle ?

Puisqu'elle implique la possession de la béatitude, la Sagesse est fin par définition. Si donc l'une des deux activités essentielles de la pensée joue par rapport à l'autre le rôle de moyen, ce n'est pas elle qui est la sagesse, mais l'autre qu'elle prépare et où elle conduit. Or,

---

(1) *De Trinitate*, XII, 3, 3; t. 42, col. 999. Cf. « ... in mente uniuscujusque hominis quaesivimus quoddam rationale conjugium contemplationis et actionis, officiis per quaedam singula distributis, tamen in utroque mentis unitate servata,... *Op. cit.*, XII, 12, 19; col. 1008, et 21, col. 1009.

(2) « Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus ». *De Trinit.*, XII, 4, 4; t. 42, col. 1000. — Cette distinction jouera un rôle capital dans les philosophies augustiniennes du moyen âge. Voir, par exemple, Ét. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 347; pp. 363-364. Cf. J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, dans Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge, t. II, pp. 73-77.

d'après ce que nous venons de dire, la pensée ne vaque à l'action qu'afin de se rendre possible l'exercice de la contemplation. La dualité de fonctions qui la caractérise s'exprimera donc dans la distinction fondamentale des deux genres de vie : la vie active et la vie contemplative, dont les antithèses de Rachel et de Lia ou de Marthe et de Marie sont les symboles. La vie active est marche, travail, effort, lutte; elle se poursuit parmi les choses de ce monde et tend vers un terme qui ne peut être atteint plénièrement que dans l'autre. La vie contemplative est la récompense de cet effort et le prix de cette lutte; elle est donc le repos dans la fin obtenue, la vision, partielle ici-bas, de la vérité béatifiante, en attendant sa possession totale dans l'au-delà (1). Cette subordination inconditionnelle de l'action à la contemplation se fait sentir sur tous les plans de la vie spirituelle. Absolument parlant, on pourrait dire que toute notre vie terrestre est une action qui s'exerce en vue de la contemplation céleste. Dans les limites mêmes de cette vie, on peut dire que toute notre activité morale, avec l'acquisition des vertus et l'accomplissement des bonnes œuvres qu'elle implique, n'est qu'une préparation à la contemplation mystique de Dieu dont jouit le petit nombre des hommes les plus parfaits (2). Au-dessous de cet ordre mystique, et sur le plan subalterne de la connaissance rationnelle, la vie pratique de la cité, avec ses exigences de toutes sortes, se subordonne à son tour au libre exercice de la contemplation. Mais ici, précisément parce que nous sommes au plus bas degré de la vie spirituelle, la distinction atteint toute son acuité; au sein de l'activité cognitive elle-même, elle prend l'aspect d'une opposition véritable entre une connaissance qui n'est encore qu'une certaine manière d'agir et celle qui est déjà une certaine manière de contempler.

Puisqu'en effet il existe ainsi deux offices ou fonctions possibles de la pensée, il y a place pour un choix à effectuer. Deux attitudes s'offrent donc à l'homme, ou deux orientations possibles entre lesquelles il lui faut opter; un telle décision engage notre personnalité tout entière

(1) « Proinde cum duae virtutes propositae sint animae humanae, una activa, altera contemplativa; illa qua itur, ista qua pervenitur; illa qua laboratur, ut cor mundetur ad videndum Deum; ista qua vacatur et videtur Deus : illa est in praeceptis exercendae vitae hujus temporalis, ista in doctrina vitae illius sempiternae. Ac per hoc illa operatur, ista requiescit; quia illa est in purgatione peccatorum, ista in lumine purgatorum. Ac per hoc in hac vita mortali, illa est in opere bonae conversationis; ista vero magis in fide (en tant que fondement de l'*intellectus*), et apud perpaucos per speculum in aenigmate, et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis ». *De consensu Evangelistarum*. I, 5, 8; t. 34, col. 1045-1046. — Même doctrine dans *Contra Faustum Manichaeum*, XXII, 52; t. 42, col. 432-433. On comprend mal l'erreur commise sur ce point essentiel par W. MÜLLER, *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter*, p. 42. Elle ferme à cet auteur l'accès des parties les plus profondes de son propre sujet.

(2) Voir, sur ce point, les utiles analyses du P. Fulbert CAYRÉ, *La contemplation augustinienne*, p. 33, pp. 37-38; pp. 60-66.

et les raisons qui la légitiment sont cachées dans les replis les plus secrets du cœur de l'homme. En optant pour le repos de la contemplation, la pensée se tourne nécessairement vers la source de tout savoir, les Idées divines, suivant lesquelles elle juge de tout et auxquelles elle se soumet pour juger par elles de tout le reste : c'est la sagesse. L'exercice de la raison supérieure est donc essentiellement soumission de l'individu à ce qui le dépasse et adhésion de la pensée à la source de lumière qui éclaire toutes les pensées. Supposons au contraire que l'homme opte pour l'exercice exclusif de la raison inférieure, il ne se tourne plus vers les Idées elles-mêmes, mais vers leurs reflets changeants, c'est-à-dire vers les choses sensibles, dont il s'empare pour en jouir et les exploiter à son profit : c'est la science. D'un mot, en nous tournant vers les Idées, la sagesse nous oriente vers le divin et l'universel; en nous tournant vers les choses, la science nous soumet au créé et nous enferme dans les limites de l'individuel (1).

De quel nom caractériser ce mouvement d'une pensée qui s'attache aux choses pour en jouir comme d'une fin ? L'Écriture vient une fois de plus à notre secours et nous suggère ce nom : l'avarice, qu'elle qualifie de *radix omnium malorum* (2). L'avarice est cette disposition de l'âme qui refuse de posséder en commun et de partager, mais veut et amasse pour soi, s'empare des choses et se les approprie comme si elles n'existaient que pour la satisfaction d'une cupidité personnelle. Or il existe une avarice de l'esprit. C'est la disposition d'une pensée qui, constatant son pouvoir sur les choses, conçoit un tel goût de cette domination qu'elle s'y attache comme à une fin; et à l'origine de cette avarice même se trouve l'orgueil, qui est, selon cette autre parole de l'Écriture : *initium peccati* (3). L'homme se voit et se connaît comme une partie d'un univers régi par Dieu; il se sait appelé à se mettre à sa place dans un ordre universel, auquel il a le devoir de se subordonner en rapportant toute chose à la fin commune, et non à soi-même comme fin. Supposons donc qu'il refuse d'accepter cet ordre et que, rapportant les choses à soi, il préfère la partie au tout, comment faudra-t-il qualifier cette démarche, insensée, mais

---

(1) « Et in hominibus quidem haec ita discerni probabiliter solent, ut sapientia pertineat ad intellectum aeternorum, scientia vero ad ea quae sensibus corporis experimur ». *De div. quaest. ad Simplicianum*, II, 3; t. 40, col. 140 — « ..scientia, id est, cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae hujus actionibus necessaria... ». *De Trinitate*, XII, 12, 17; t. 42, col. 1007. — « Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur ». *De Trinitate*, XII, 14, 22; t. 42, col. 1009.

(2) *I Tim.*, 6, 10.

(3) *Eccli.*, 10, 15. — On peut encore donner à ce mouvement le nom de *cupidité*, car c'est la définition même de ce vice : « ...nihil aliud est cupiditas, nisi amor rerum transeuntium... ». *De div. quaest. 83*, XXXIII; t. 40, col. 23. C'est pourquoi la *cupiditas* est dite à son tour « omnium malorum radix » (*ibid.*, col. 24). Le contraire de la *cupiditas* est la *charitas* ou *dilectio* : « Amor autem rerum amandarum, charitas vel dilectio melius dicitur ». (*Ibid.*).

trop explicable puisque la partie que l'homme préfère est alors lui-même ?

C'est une sorte d'apostasie, de reniement de Dieu, dont la racine est un orgueil qui se transforme aussitôt en avarice. Dès lors en effet qu'elle se préfère au tout, la pensée peut bien, et doit bien, user des raisons éternelles en qui seules elle connaît toute vérité, mais elle asservit ces idées universelles à des fins qui lui sont particulières; elle entre donc en lutte ouverte contre elles; faisant sien ce qui est à tous, elle tire tout à soi. Dans cette lutte, la pensée dispose d'une arme, son corps, qu'elle possède en propre et qui est légitimement à elle, mais par l'intermédiaire duquel elle tente d'accaparer tout ce à quoi elle n'a pas droit. Tournée vers les formes et les mouvements des objets matériels, la pensée engendre d'abord en soi leurs sensations, puis elle conserve leurs images, afin de garder les choses à sa disposition, de s'en repaître intérieurement et de les posséder pour soi. Ce trésor de formes sensibles ainsi amassé, l'âme s'y plonge, elle s'y vautre comme en un bourbier de voluptés charnelles : conséquence naturelle, inévitable, du premier mouvement d'une pensée qui se préfère au tout, car l'homme qui se préfère veut tout pour soi et, n'ayant à soi que son corps, puisqu'aussi bien l'intelligible est universel, il ne trouve à prendre que ce dont son corps est capable de s'emparer. Par là, l'âme s'engage dans une sorte de fornication spirituelle, dont son imagination est à la fois l'instrument et le siège (1) et qui, intérieure à l'homme même, devient un danger permanent, presque impossible à éviter.

La science, certes, n'est pas identique à cette dépravation de la pensée, mais on peut dire qu'il existe un mauvais usage de la science, qui, la poursuivant à titre de fin, s'inspire d'un esprit analogue et, au fond, naît de la même origine. Le désir de connaître les choses pour en jouir et de transformer en fin ce qui ne saurait être que moyen, c'est exactement cette avarice de l'esprit qui veut pour soi et met la partie à la place du tout. Dans les deux cas, l'orgueil est à l'origine; une avarice le suit, dont le corps est à la fois l'instrument et le bénéficiaire, si bien que la pensée qui veut la science pour la science s'asservit progressivement à la matière et se détourne des idées (2). Comment au contraire la sagesse procède-t-elle ?

Supposons effectué le choix inverse, ou plutôt, supposons qu'il s'effectue par une dialectique qui nous libère de l'asservissement aux corps. Dès que l'âme a commencé son mouvement de redressement, elle se détourne de la matière pour se tourner vers les raisons éternelles, c'est-à-dire les idées immuables et nécessaires de Dieu. Or, chercher

(1) *De Trinit.*, XII, 8, 13; t. 42, col. 1005; et 10, 15, col. 1006, avec la note des *Retract.*, II, 15, 3; t. 32, col. 636.
(2) *De Trinit.*, XII, 12, 17; t. 42, col. 1007. Cf. XII, 14, 22; t. 42, col. 1009.

à les atteindre n'est pas céder à un mouvement d'avarice, puisque les idées divines sont universelles et communes à tous les esprits. S'efforcer de les voir n'est pas un mouvement d'orgueil; puisqu'on ne peut au contraire les atteindre sans s'y soumettre, c'est bien plutôt de l'humilité. Juger des choses en fonction de ces idées, enfin, ce n'est pas mettre la partie au-dessus du tout, car on ne peut connaître dans les raisons éternelles sans atteindre Dieu et, aussitôt qu'on l'atteint, tout s'ordonne par rapport à lui. Telle est précisément la sagesse : contemplation, non action; tournée vers l'éternel, non vers le temporel; commune à tous, non individuelle et possédée par avarice; soumettant l'individu au tout, et non pas usant du tout en vue de l'individu. L'opposition entre la science pure et la sagesse pure est donc complète; les caractères de ces deux modes de connaissances se contredisent point par point (1).

Pour définitif qu'il soit, ce point de vue n'est cependant pas complet. Ce que prouve une telle analyse, c'est que, pour qui s'établit dans la science et la choisit comme fin, la sagesse est inaccessible; en ce sens, leur opposition est donc totale et irréductible. En serait-il nécessairement de même si l'on optait pour la sagesse? La choisir comme fin équivaudrait-il à sacrifier la science?

Il est d'abord évident que la sagesse a besoin de la science pour atteindre sa fin propre. La connaissance de l'éternel doit en effet ordonner et régir le temporel; mais, pour agir sur lui, il faut le connaître. Les vertus, par exemple, qui sont de bonnes manières d'agir, supposent que l'on sache comment s'y prendre pour agir (2). Ainsi subordonnée à la sagesse dont elle devient l'instrument, la science en demeure distincte, mais elle devient bonne, légitime, nécessaire. Elle l'est même d'autant plus que la science peut être non seulement un instrument au service de la sagesse une fois acquise, mais même un moyen de l'acquérir. La sagesse aboutit en effet à son terme lorsqu'elle appréhende les idées éternelles et, par delà, Dieu même. Une fois rendus en ce point, nous sommes dans l'éternel, l'incorporel, et notre pensée touche les idées, en quelque sorte, comme nos mains touchent les corps dans l'espace matériel qui nous entoure. Mais qu'il est difficile de transcender ainsi le monde des corps et, pour qui s'élève au règne de l'intelligible, de s'y maintenir! L'éclat même des idées pures l'éblouit et le précipite à la renverse : *et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio.* Toutefois, même après les plus profondes de ces chutes, tout n'est jamais perdu, et c'est ici que la science offre ses

---

(1) Cf. *De lib. arb.*, II, 16, 43; t. 32, col. 1264.

(2) « Habet enim et scientia modum suum bonum; si quod in ea inflat vel inflare assolet, aeternorum charitate vincatur, quae non inflat, sed ut scimus, aedificat (*I Cor.* VIII, 1). Sine scientia quippe nec virtutes ipsae, quibus recte vivitur, possunt haberi, per quas haec vita misera sic gubernetur, ut ad illam quae vere beata est, perveniatur aeternam ». *De Trinitate,* XII, 14, 21; t. 42, col. 1009.

bons offices. Elle recueille d'abord cette expérience et la confie à la mémoire, où elle devient pour l'esprit un objet de méditation. A force d'attention et de réflexion, nous nous souvenons des voies suivies par la pensée pour atteindre l'intelligible et devenons par là même capables de le retrouver. Tout se passe donc comme lorsque l'on entend une belle et savante mélodie : elle se déroule dans le temps, et c'est pourtant dans le silence immobile de l'âme que l'on en perçoit le nombre; là aussi elle se conserve et c'est là enfin que nous pouvons la retrouver une fois qu'elle a cessé de sonner; de même, la science recueille les expériences de la sagesse et empêche que, perdant totalement leur souvenir, nous ayons, après chacune d'elles, à recommencer tout de nouveau sa conquête (1).

Il existe donc une manière de ne rien sacrifier, c'est de mettre chaque chose à sa place. Qu'il faille faire passer la sagesse avant la science, c'est chose évidente (2), et ce n'est pas seulement la meilleure sauvegarde de la sagesse, mais aussi celle de la science même. Les confondre, c'est mettre sur le même plan le supérieur et l'inférieur. Sacrifier la sagesse, c'est abdiquer la dignité d'homme, qui réside dans l'usage le meilleur de ce qu'il y a en nous de plus haut; sacrifier la science, c'est mutiler inutilement et dangereusement la sagesse elle-même. Certes, ainsi que le dit saint Paul dans une parole que nous avons rappelée, ce ne sont pas toujours les mêmes à qui il est donné d'être savants et d'être sages. Pourtant, ajoute l'Apôtre, sagesse et science viennent l'une et l'autre du même esprit divin; il nous est donc permis de travailler à dépasser leur opposition et, sans supprimer une distinction qui reste fondamentale, de les ordonner en une harmonieuse unité.

Cette conception spécifiquement augustinienne des rapports de la science à la sagesse repose donc sur une double série d'équivalences parallèles qu'il faut garder présentes à la pensée pour comprendre les textes généralement fort complexes où elle s'exprime. D'une part, nous avons une connaissance de l'intellect ou de la raison supérieure (3), tournée vers les Idées divines, de l'ordre de la contem-

---

(1) *De Trinitate*, XII, 14, 23; t. 42, col. 1010-1011.

(2) « Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis : quid cui praeponendum sive postponendum sit, non est difficile judicare ». *De Trinitate*, XII, 15, 25; t. 42, col. 1012. — « ...tamen etiam istorum duorum quae nos posuimus evidentissima differentia est, quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium, et huic illam praeponendam esse ambigit nemo ». *Ibid.* — Cf. J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Herder, 1909, t. I, p. 103, note 1.

(3) Nous avons vu (Ire Partie, ch. III, p. 57) que l'intellect se distingue de la raison comme l'intuition simple de la vérité se distingue du discours. D'autre part, il est incontestable qu'Augustin attribue la sagesse tantôt à l'intellect, tantôt à la raison supérieure. Il doit donc y avoir un sens du mot intellect qui rejoint le sens du mot raison et il faut que la raison, en tant que supérieure, se confonde avec l'intellect.

plation, fondée sur un acte de soumission à Dieu et béatifiante : la sagesse. D'autre part, nous avons une connaissance de la raison inférieure, tournée vers les choses sensibles, de l'ordre de l'action, fondée sur un acte d'avarice et dégradante : la science. Ces deux termes connotent donc dans l'augustinisme des significations morales et religieuses définies qui nous en rendent parfois difficile une exacte interprétation. Le critère logique d'une certitude infaillible ne suffit pas à définir la science augustinienne comme telle, car ce caractère lui est commun avec la sagesse dont on a vu pourtant qu'elle se distingue. La véritable différence qui les oppose tient à la nature de leurs objets. Celui de la sagesse est tel, qu'en raison de son intelligibilité même, tout mauvais usage en est impossible; celui de la science est tel, qu'en raison de sa matérialité même, il est constamment exposé à tomber sous les prises de la cupidité. De là la double qualification que la science peut recevoir selon qu'elle se subordonne à l'appétit, comme il arrive lorsqu'elle se prend elle-même pour fin, ou qu'elle se subordonne à la sagesse, comme lorsqu'elle s'ordonne en vue du souverain bien (1). Ainsi mise à la place qui lui revient, la science trouve son emploi légitime entre la connaissance sensible des corps et l'intuition pure des idées divines (2); il n'est donc pas exact de définir la sagesse comme faisaient les anciens : *sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia* (3), car la connaissance des choses

---

Peut-être trouverait-on un moyen de lever cette difficulté de terminologie — on sait qu'elles sont fréquentes chez saint Augustin — à l'aide d'un texte dans lequel il désigne en propre le mouvement discursif de la pensée par le terme *ratiocinatio* : *ratio* devenant alors la vue simple du résultat obtenu par la ratiocination. Il n'y aurait donc plus aucune difficulté à attribuer la sagesse à la raison supérieure, car elle est la vue simple des Idées auxquelles la pensée s'élève par le raisonnement : « Quia paulo ante dixisti, propterea me tibi debere assentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognito aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit : nunc autem invenimus non rationem vocandam esse dum hoc agitur; non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem; sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur; ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, conjectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur : cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum, inscitia vel ignorantia dicitur ». *De quant. animae*, XXVII, 53; t. 32, col. 1065.

(1) « Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur : aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. Rationi autem scientiae appetitus vicinus est : quandoquidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni; si autem male, ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat ». *De Trinit.*, XII, 12, 17; t. 42, col. 1007.

(2) « Relinquentibus itaque nobis ea quae sunt exterioris hominis, et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intelligibilium atque summarum quae sempiternae sunt veniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit ». *De Trinitate*, XII, 15, 25; t. 42, col. 1012. — Ce texte résume le développement du *De Quantitate animae*, XXXIII, 70-76; t. 32, col. 1073-1077.

(3) *De Trinitate*, XIV, 1, 3; t. 42, col. 1037-1038. — Cette doctrine explique pour-

divines seule concerne la sagesse et, corrélativement, la connaissance des choses humaines doit être réservée à la science; mais il n'en est pas moins vrai que la science peut participer à sa manière aux caractères de la sagesse, à tel point qu'elle devienne un don du Saint-Esprit, comme la sagesse même, en s'y subordonnant.

En fait, Augustin n'a jamais tenté de construire systématiquement cet édifice de la sagesse chrétienne, ni de réaliser la synthèse de la contemplation et de la science dont il a maintes fois proclamé la nécessité; ayant posé les données du problème, c'est au moyen âge qu'il a laissé le soin d'en poursuivre la solution. Augustin ne s'est donc pas soucié d'arrêter définitivement le nombre des étapes à parcourir pour atteindre la sagesse; il ne voit aucun inconvénient à ce que chacun les compte à sa manière, ni à les compter lui-même de plusieurs diverses façons. On peut en retenir trois, ou quatre, ou sept (1); dans l'ensemble, le schéma n'en demeure pas moins sensiblement constant et se réduit en somme à deux types principaux. Si l'on compte les degrés de la vie spirituelle à partir du moment où commence la vie de la sagesse, toutes ses étapes seront parcourues sous l'influence surnaturelle de la grâce et l'on obtiendra, par exemple, la classification du *De doctrina christiana* : crainte de Dieu, qui est le commencement de la Sagesse (*Eccli.*, I, 16. *Ps. 110*, 10), piété, science, force, conseil, pureté du cœur, sagesse. Si l'on compte au contraire les degrés de la vie de l'âme à partir de ses premiers débuts et antérieurement à la grâce, on trouve d'abord, comme son plus bas degré, la vie telle que nous l'avons décrite, c'est-à-dire l'activité de l'âme en tant qu'organisatrice et conservatrice du corps, celle par laquelle la matière vivante participe au nombre et à l'ordre des idées. Le deuxième degré est celui de la sensation, qui n'est qu'une forme plus haute de la vie : *evidentior manifestiorque vita*, mais avec laquelle apparaît le danger d'une subordination excessive de l'âme au corps qu'elle anime. Le troisième degré, sans nous élever au-dessus de l'ordre naturel, est cependant propre à l'âme humaine : c'est celui de l'art et de la science proprement dite, où l'on voit les artifices de toutes sortes inventés par l'homme pour cultiver les champs, construire les villes, constituer les langues, écrire les livres, organiser la famille, la cité, les États, créer les œuvres d'art et les systèmes d'idées. Grandes choses que tout cela, et qui n'appartiennent qu'à l'homme, mais qui restent

quoi les augustiniens du moyen âge s'opposeront toujours à toute distinction effective entre la philosophie et la théologie. Séparer la science de la sagesse, c'est rendre l'une et l'autre impossibles. Voir sur ce point, É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, chap. II.

(1) Saint Augustin en compte sept dans le *De doctrina christiana*, II, 7, 9-11; t. 34, col. 39-40 et dans le *De quantitate animae*, XXXIII; t. 32, col. 1073-1077. Nous nous arrêterons à ce nombre, qui correspond à celui des dons du Saint-Esprit, et à la dernière de ces deux classifications, qui inclut la première.

pourtant communes aux bons et aux mauvais, aux savants et aux ignorants. Car toute cette science, vue sous un certain aspect, n'est encore qu'ignorance. C'est seulement avec le quatrième degré que commence le bien véritable et par conséquent aussi le vrai mérite. Ici, par une décision qui l'introduit à la sagesse, l'âme commence à se détourner du bas pour se tourner vers le haut. Se déclarant supérieure, non seulement à son corps propre mais encore à l'univers sensible tout entier, elle répute pour vains tous les biens qui ne lui appartiennent pas en propre et qui ne relèvent que de l'ordre matériel. C'est une longue étape à parcourir que celle-là. D'abord l'âme travaillera patiemment à se nettoyer de ses souillures, à se rendre pure et immaculée, afin de s'ouvrir aux rayons de la lumière divine. Elle commencera donc par la crainte de Dieu, c'est-à-dire par la crainte de la mort et de notre destinée future, puis viendra la piété, c'est-à-dire la soumission à la Sainte Écriture et l'acceptation de sa vérité par la foi (1). Transformée par la foi, notre science se subordonne à l'œuvre de la sagesse et bénéficie des secours de la grâce; ce qui n'était qu'une vaine curiosité, sans principe et sans terme, devient un désir légitime de conquérir l'intelligence de la vérité révélée. De là la science augustinienne proprement dite, avec l'aspect caractéristique qu'elle gardera chez les penseurs du moyen âge.

La vérité salutaire à laquelle nous adhérons par la foi nous est connue par les Écritures; il faut donc pouvoir les lire et les interpréter, ce qui suppose déjà la connaissance de trois langues : le latin, le grec

---

(1) On peut, sans trop d'arbitraire nous semble-t-il, compléter ainsi l'une par l'autre les deux classifications.

De quantitate animae (XXXIII, 70-76).	*De doctrina christiana* (II, 7, 9-11).
1. Animatio	— —
2. Sensus	— —
3. Ars	— —
4. Virtus	1. Timor
a).	2. Pietas
b).	3. Scientia
c).	4. Fortitudo
5. Tranquillitas	
6. Ingressio	5. Consilium
a).	6. Purgatio cordis
b).	7. Sapientia
7. Contemplatio.	

Nous ne prétendons pas que les deux textes coïncident, ni même qu'ils se complètent exactement de la manière que nous indiquons. Nous ne sommes pas absolument sûr, notamment, que les six premiers dons du Saint-Esprit dans le *De doctrina christiana* ne rentrent pas dans le quatrième degré du *De quantitate animae*. La *Virtus* contiendrait alors les six vertus surnaturelles, de *Timor* à *Purgatio cordis*; inversement, *Sapientia* contiendrait à la fois *Tranquillitas, Ingressio, Contemplatio*. Ce qui nous semble certain c'est que, plus on scrutera de près ces deux textes, plus on inclinera à les juger complémentaires.

et l'hébreu (1). Mais comprendre la lettre des Écritures n'est pas assez; il faut en outre connaître la nature de tous les êtres dont il y est parlé : minéraux, plantes et animaux. Le symbolisme du texte sacré est inintelligible à qui ne sait pas ce que sont en elles-mêmes les choses où nous cherchons des symboles (2); d'où la nécessité d'une connaissance étendue des sciences naturelles, y compris la géographie, la minéralogie, la botanique et la zoologie. Bien qu'ils ne présentent de ce point de vue qu'un médiocre intérêt, les arts mécaniques et l'astronomie devront leur être adjoints, car on ne saurait les considérer comme totalement inutiles (3). La dialectique est absolument nécessaire, car elle permet de déceler et de réfuter les sophismes dans toute question relative aux Écritures; en outre, elle enseigne l'art de la définition et de la division des matières, sans lequel aucune exposition de la vérité n'est possible (4). Joignons-y l'éloquence, qui permet de rendre persuasive la vérité, une fois découverte (5); la science des nombres, qui nous conduit si aisément à la contemplation des raisons éternelles (6); l'histoire et le droit, enfin, qui, parmi les disciplines relatives aux sociétés humaines, ne sauraient être négligés (7), et l'on verra que si le principe de la subor-

---

(1) *De doctr. christ.*, II, 11, 16; t. 34, col. 42. Cf. *ibid.*, 14, 21; col. 45. — A ce texte se rattacheront au moyen âge des préoccupations linguistiques telles que celles de Roger BACON, *Opus Majus*, édit. H. Bridges, t. I, p. 66; il ajoutera au grec et à l'hébreu, l'arabe.

(2) *De doctr. christ.*, II, 16, 24; t. 34, col. 47. Cf. *ibid.*, 29, 45; t. 34, col. 56. — Ce texte servira de justification à tous les auteurs de bestiaires et lapidaires au moyen âge. D'une manière générale, toutes les encyclopédies médiévales, d'Isidore de Séville à Rhaban Maur et au delà, ne seront que la mise à exécution du projet esquissé par Augustin dans le *De doctrina christiana* : constituer le « corpus » des sciences nécessaires à la sagesse chrétienne : « Sicut autem quidam de verbis omnibus et nominibus hebraeis, et syris, et aegyptiis, vel si qua alia lingua in Scripturis sanctis inveniri potest, quae in eis sine interpretatione sunt posita, fecerunt ut ea separatim interpretarentur; et quod Eusebius fecit de temporum historia propter divinorum librorum quaestiones, quae usum ejus flagitant; quod ergo hi fecerunt de his rebus, ut non sit necesse christiano in multis propter pauca laborare, sic video posse fieri, si quem eorum qui possunt, benignam sane operam fraternae utilitati delectet impendere, ut quoscumque *terrarum locos*, quaeve *animalia* vel *herbas* atque *arbores* sive *lapides* vel *metalla* incognita, speciesque quaslibet Scriptura commemorat, ea generatim digerens, sola exposita litteris mandet. Potest etiam de *numeris* fieri, ut eorum tantummodo numerorum exposita ratio conscribatur, quos divina Scriptura meminit.... Quod utrum *de ratione disputandi* fieri possit, ignoro; et videtur mihi non posse, quia per totum textum Scripturarum colligata est nervorum vice;... ». *De doctr. christiana*, II, 39, 59; t. 34, col. 62. — La tournure d'esprit encyclopédique d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable est parfois présentée comme un signe distinctif de la mentalité médiévale par opposition à la mentalité patristique; en fait les compilateurs du moyen âge se sont simplement conformés à un *desideratum* exprès de saint Augustin. — Cf. Mich. DE BOÜARD, *Une nouvelle encyclopédie médiévale : le Compendium Philosophiae*, Paris, E. de Boccard, 1936.

(3) *De doctr. christ.*, II, 29, 46; t. 34, col. 57; II, 30, 47; t. 34, col. 57.

(4) *Ibid.*, II, 31, 48-49. II, 34, 52 et 35, 53; t. 34, col. 57-58 et 59-60.

(5) *Ibid.*, II, 36, 54; col. 60.

(6) *Ibid.*, 38, 56; col. 61.

(7) *Ibid.*, II, 28, 42; t. 34, col. 55-56. II, 39, 58; col. 62.

dination des sciences à la sagesse est maintenu intact, la possibilité de fixer un terme précis à l'usage des sciences devient de plus en plus problématique à mesure que l'on examine la question de plus près. Sans doute, Augustin s'efforce d'abord de distinguer entre la science des institutions humaines, qui sont d'importance secondaire, et celle des institutions divines, qui sont fondamentales, mais les premières elles-mêmes ne sauraient entièrement être ignorées, si bien que toute formule précise devient finalement impossible. Le chrétien doit rejeter les superstitions païennes : éviter les connaissances, mêmes vraies, qui sont inutiles à la science du salut, mais, pour le reste, il ne doit rien mépriser de ce qui est vrai et utile dans les sciences profanes (1). De même que les Hébreux, sortant d'Égypte, s'approprièrent légitimement les vases d'or et d'argent, les vêtements et autres objets qu'ils destinaient à un meilleur usage; de même Cyprien, Lactance, Hilaire, tous les Pères Grecs et, avant eux, Moyse lui-même qui s'instruisit près des sages égyptiens, n'hésitèrent pas à s'emparer des connaissances utiles à la vraie religion (2). Rien donc, en principe, n'est plus clair que le droit et le devoir du chrétien; quant à l'application, rien n'est plus ambigu et indéterminé. Sans jamais le discuter en lui-même, chacun l'interprétera, au moyen âge, selon son tempérament particulier. Ceux qui aimeront la recherche scientifique sauront subordonner à l'étude des Écritures la totalité des sciences connues et requérir leur développement intensif au bénéfice de la foi; ceux qui éprouveront à l'égard des sciences plutôt méfiance et dédain, feront appel au même principe pour en restreindre l'usage. Ce qui ne variera jamais, c'est l'idéal d'une sagesse chrétienne recueillant en

(1) *Ibid.*, II, 18, 28; t. 34, col. 49-50.

(2) Le texte fondamental dont s'inspirera le moyen-âge est le suivant : « Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non solum idola habebant et onera gravia, quae populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa atque ornamenta de auro et argento, et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto, sibi potius tanquam ad usum meliorem clanculo vindicavit; non auctoritate propria, sed praecepto Dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur (*Exod.*, III, 22 et XII, 35) : sic doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque injuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum justum praedicandi evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum ». *De doctr. christ.*, II, 40, 60; t. 43, col. 63. — Pour l'exemple donné par les Pères latins et grecs, *ibid.*, 61, col. 63.

soi les sciences et d'un système des connaissances humaines organisées sous l'hégémonie des Écritures, elles-mêmes dépositrices de la vérité salutaire révélée aux hommes par Dieu (1).

A partir du quatrième degré, la conversion décisive de l'âme vers Dieu étant accomplie, il ne lui reste plus d'abord qu'à se maintenir dans l'état de pureté auquel elle est parvenue, et c'est le cinquième. Elle tend alors vers Dieu, c'est-à-dire vers la contemplation de la vérité, avec une confiance incroyable; elle se sent proche de la haute et profonde récompense pour laquelle elle a tant peiné. Vient ensuite le sixième degré, où l'âme dirige son regard vers le Dieu que les cœurs purs peuvent seuls contempler, et c'est alors le septième, la vision et contemplation de la vérité enfin découverte : la sagesse. Beaucoup moins qu'un degré proprement dit, la sagesse est le terme auquel tous les degrés précédents conduisent; on n'y passe pas, on y demeure. Comment exprimer cette joie, cette possession du bien suprême et véritable, cette émanation d'une éternité sereine ? Seules les grandes et incomparables âmes qui ont vu ces choses et les voient encore, comme saint Paul, ont dit ce qu'elles ont jugé bon d'en dire. Quant à nous, ce dont nous pouvons être assurés, c'est qu'il nous sera donné de parvenir, avec l'aide de la grâce divine, à la cause suprême, à l'auteur souverain et au principe premier de toutes choses, pourvu que nous entrions dans la vie qu'il nous a prescrite et que nous la suivions fidèlement jusqu'au terme. Alors aussi se découvrira plénièrement la vanité de tout le reste. Il y a dans cette contemplation de la vérité, si imparfaite soit-elle, une volupté profonde, une telle pureté, une telle limpidité, une certitude si totale, que rien d'autre en comparaison ne semble plus mériter le nom de connaissance; telle est alors la soif de l'âme d'adhérer toute à la vérité tout entière, que la mort même qu'elle redoutait naguère ne lui apparaît plus désormais que comme une fuite et une évasion hors du corps qui l'en sépare, c'est-à-dire comme le plus précieux de tous les biens (2).

(1) Pour les différentes conceptions de cette sagesse chrétienne au moyen âge et les problèmes que soulevait sa définition précise, voir Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris, Lecoffre, 1909. — Ét. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 30-51; pp. 76-124. — *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924; pp. 89-118. — M.-D. Chenu, *La théologie comme science au* XIII[e] *siècle*, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. II, pp. 31-77.

(2) *De quantit. animae*, XXXIII, 76. t. 32, col. 1076-1077.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS DE L'ACTE MORAL

En se soumettant à la sagesse, la pensée s'ordonne vers sa fin; par là même, elle se rend capable d'ordonner à son tour vers elle les actions de l'homme et de leur conférer leur caractère de moralité. S'étant mise elle-même à sa place, elle sait désormais comment mettre toutes choses à celle qui leur revient et de quelle manière se comporter à leur égard. Le premier effet de cette démarche initiale est que, soumise désormais à l'action régulatrice des Idées, la pensée juge tout du point de vue de Dieu.

I. — Les règles des vertus. La loi de l'ordre

Pour s'étonner de voir ainsi la morale découler spontanément de la connaissance vraie, il faudrait méconnaître l'identité foncière des essences des choses et des règles de l'action. Or cette identité résulte elle-même du caractère universel de l'illumination divine telle que nous l'avons décrite (1). Les définitions du cercle et de la sphère sont des vérités éternelles, nécessaires, contraignantes pour la pensée qui ne peut que les reconnaître et s'y soumettre pour juger par elles de tout le reste. Mais il n'y a pas de vérités que dans l'ordre de la connaissance, il y en a aussi dans l'ordre de l'action et, puisque ce sont également des vérités, elles doivent présenter les mêmes caractères, avoir la même origine que les premières. Rien de plus clair pour la réflexion philosophique, rien aussi qui soit plus certain pour qui sait lire les Écritures et en acquérir l'intelligence. Il est dit en effet dans le livre de la Sagesse : « *Circuivi ego et cor meum, ut scirem et considerarem, et quaererem sapientiam et numerum* » (*Eccle.*, VII, 26). Voici donc la sagesse placée sur le même plan que le nombre; nous n'avons qu'à déduire les conséquences d'un fait si important.

---

(1) Voir 1re partie, ch. v, *La connaissance rationnelle.*

La sagesse est la vérité dans laquelle l'homme voit le souverain bien et le possède. Il peut y avoir désaccord sur les voies à suivre pour y parvenir, mais non sur le but à atteindre. C'est donc qu'avant même que nous soyons heureux, la notion de ce qu'est la béatitude est imprimée dans notre pensée, et c'est par conséquent aussi qu'avant d'être sages, nous avons présente à l'esprit la notion claire de ce qu'est la sagesse (1). Il en est de cette vérité, en qui réside le principe premier de toute la morale, comme il en est des vérités mathématiques; je ne la vois ni dans ma pensée, ni dans celle des autres; autrui ne la voit pas non plus dans la mienne; il n'y a pas une sagesse par homme, mais une seule sagesse, commune à tous les hommes, et qui est aussi leur commun souverain bien (2).

Cet accord remarquable entre les pensées ne se limite pas au principe de la morale; il s'étend nécessairement à toutes les conséquences qui en découlent. De même qu'ils voient en commun ce qu'est la sagesse, les hommes voient manifestement qu'il faut s'efforcer de l'acquérir (3). De même encore, chacun voit qu'il faut respecter la justice, subordonner l'inférieur au supérieur, maintenir l'égalité entre choses égales et rendre à chacun ce qui lui appartient. On pourrait allonger indéfiniment cette liste de vérités communes à tous; l'incorruptible est supérieur au corruptible, l'éternel au temporel, l'inviolable à ce que l'on peut enfreindre, autant de propositions nécessaires, que chaque pensée trouve en soi, et qui cependant n'appartiennent exclusivement à aucune. Or nous savons quelle est l'origine de pareilles connaissances; ce sont des *règles*, ou des *lumières*, enseignées à notre pensée par le Maître intérieur, ou dévoilées aux regards de l'âme par la Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. De même donc qu'il y a des lois immuables des nombres, dont la nature et l'évidence sont immédiatement en possession des esprits qui les considèrent, de même aussi il y a des règles vraies et immuables de la sagesse (4), évidentes à la pensée qui se tourne vers elles et com-

---

(1) *De lib. arbit.*, II, 9, 26; t. 32, col. 1254-1255.

(2) *De lib. arbit.*, II, 9, 27; t. 32, col. 1255. — Voir sur ce point Ire Partie, ch. v, § I, *Le maître intérieur*, p. 99.

(3) « Item credo te non negare studendum esse sapientiae, atque hoc verum esse concedere... Hoc item verum, et unum esse, et omnibus qui hoc sciunt, ad videndum esse commune, quamvis unusquisque id nec mea, nec tua, nec cujusquam alterius, sed sua mente conspiciat, cum id quod conspicitur, omnibus conspicientibus communiter praesto sit, numquid negare poterimus? » *De lib. arbit.*, II, 10, 28; t. 32, col. 1256.

(4) « Jam hujusmodi plura non quaeram : satis enim est quod istas tanquam *regulas et quaedam lumina virtutum*, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque, ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis ». *De lib. arbit.*, II, 10, 29; t. 32, col. 1256. — « Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum, ad sapientiam pertinere ». *Ibid.*, col. 1257.

munes à tous. Ces deux ordres de lois sont-ils de même nature, ou doit-on les considérer au contraire comme irréductibles ?

Il serait bien osé de dire que la sagesse provienne du nombre ou qu'elle s'y réduise. De gens qui comptent bien, il y en a beaucoup; de sages, il y en a fort peu ou, pour mieux dire, il n'y en a pas un seul. La sagesse apparaît donc d'abord comme beaucoup plus rare que la science des nombres et par conséquent aussi comme étant de nature supérieure. Pourtant, lorsque nous considérons en nous-mêmes la vérité immuable des mathématiques, il semble que nous devions pénétrer, pour la découvrir, dans une sorte de retraite intérieure et, de quelque nom qu'on la désigne, dans une région secrète où les nombres font pour ainsi dire leur demeure. On ne les trouve que loin des corps, comme quelque chose de concevable mais de si difficile à formuler que, par lassitude, nous revenons bientôt au monde des corps et, pour pouvoir nous exprimer, au lieu de parler des nombres intelligibles en eux-mêmes, nous parlons des objets qui sont devant nos yeux comme tout le monde en parle. Or c'est exactement la même chose qui se passe lorsque nous portons toute l'attention de notre esprit sur les règles de la sagesse. Si donc la sagesse et le nombre, que l'Écriture associe d'ailleurs étroitement, résident l'une et l'autre dans la même région secrète des vérités intelligibles, comment se fait-il que la science du nombre apparaisse aux hommes comme inférieure à la sagesse ?

En réalité, il suffit de scruter plus attentivement le texte de l'Écriture pour trouver une réponse à cette difficile question. On y lit en effet que la Sagesse « *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* » (*Sap.* VIII, 1); or le pouvoir qui s'étend avec force d'une extrémité du monde à l'autre, c'est sans doute le nombre; ce qui ordonne tout avec douceur, c'est la sagesse proprement dite et, puisque c'est elle qui fait l'un et l'autre, le nombre et l'ordre relèvent évidemment de la même sagesse. La seule différence qui les distingue tient moins à leur origine qu'à la nature des objets auxquels ils s'appliquent. Dieu a en effet conféré le nombre à toutes choses, même celles qui sont les plus infimes et se trouvent au plus bas degré des créatures; les corps, qui sont les derniers des êtres, ont néanmoins leurs nombres; la sagesse, au contraire, n'appartient à aucun corps, elle n'a même pas été accordée à toutes les âmes mais seulement aux âmes raisonnables en qui elle réside. C'est pourquoi, jugeant par ses règles des corps qui sont au-dessous de nous et obéissent aux lois des nombres, nous éprouvons peu d'estime pour ces nombres eux-mêmes. Comme peu d'esprits sont sages, alors que beaucoup de sots savent compter, les hommes admirent la sagesse et méprisent le nombre; mais dès que nous élevons nos esprits vers ses lois, nous constatons qu'elles transcendent notre pensée et qu'elles subsistent, immuables, dans la

vérité même. Ceux qui savent et qui réfléchissent découvrent donc l'unité de nature qui fait du nombre et de la sagesse une même réalité intelligible. Ce qui est d'ordre inférieur, c'est le nombre sensible et réalisé dans la matière, mais les choses nombrées ne sont pas les nombres, et pour une pensée purifiée qui parvient à les atteindre en eux-mêmes, aucune différence ne sépare plus les nombres que la Sagesse donne, de la Sagesse qui les donne. Ils sont la participation à la Sagesse qui demeure possible aux corps : incapables de la connaître, et par conséquent de la posséder vraiment, ils sont du moins capables de la recevoir. Comme un seul et même feu réchauffe les corps voisins et éclaire ceux que leur éloignement l'empêche d'échauffer, la même source échauffe les esprits de la chaleur de la sagesse et répand sur les corps, que leur matérialité même éloigne d'elle, la lumière des nombres (1); ce n'en est pas moins la même et identique Sagesse qui, pénétrant la création tout entière, soumet aux mêmes lois le monde des corps et celui des esprits.

Il y a donc, dans l'Augustinisme, une illumination physique et une illumination morale comparables en tous points à l'illumination intellectuelle, et qui reposent sur les mêmes bases métaphysiques. Ce qui ne se suffit pas dans l'ordre de l'être, ni, par la même, dans l'ordre de la connaissance, ne se suffit pas davantage dans l'ordre de l'action. Le problème de la relation de l'homme à Dieu se pose de nouveau dans ce dernier ordre et sa solution y est exactement la même que dans les ordres précédents.

Considéré en tant qu'être doué de connaissance, l'homme reçoit de Dieu une lumière naturelle : considéré en tant qu'être soumis aux nécessités de l'action, l'homme reçoit de Dieu une conscience morale : *conscientia*. De plus, dans l'un et l'autre ordre, l'homme reçoit de Dieu la nécessité de ses jugements. Il y a en Dieu une loi, qui n'est en lui que lui-même, et à laquelle tout ce qui n'est pas lui se trouve soumis, c'est la *loi éternelle*. Son contenu est donc la prescription de la raison divine, ou de la volonté de Dieu, qui ordonne de conserver l'ordre naturel et interdit de le troubler (2). Cette loi immuable

(1) *De lib. arbit.*, II, 11, 30-31; t. 32, col. 1257-1258. — L'art. 32 (*ibid.*) explique que la connaissance des nombres est la plus méprisée parce qu'elle est la plus commune. On y trouve cette remarque souvent commentée au moyen âge : « Sed quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab invicem possunt, tamen ad ea calor pervenit quae prope admoventur, fulgor vero etiam longius latiusque diffunditur; sic intelligentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animae rationales; ea vero quae remotiora sunt, sicuti corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum ». Ce n'est là, ajoute Augustin, qu'une imparfaite comparaison et il n'y en a pas de parfaite. Noter la formule : « quanquam sapientia absit ut in comparatione numeri inveniatur inferior, cum eadem sit ». *Ibid.*, col. 1258. Cf. *De ordine*, II, 16, 44; t. 32, col. 1015.

(2) « Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans ». *Cont. Faustum manich.*, XXII, 27; t. 42, col. 418.

illumine notre conscience comme la lumière divine illumine notre intelligence. Ce que les principes premiers de la connaissance, vus dans les idées éternelles, sont à notre raison dans l'ordre de la science, les principes premiers de la morale le sont à notre conscience dans l'ordre de l'action. Il y a donc, en nous aussi, comme une sorte de loi, faite des prescriptions impératives de notre conscience, dont les règles sont autant d'évidences premières et que l'on nomme la *loi naturelle* (1). Son caractère d'évidence tient donc à ce qu'elle n'est rien d'autre qu'une sorte de transcription, dans notre âme, de la loi éternelle qui subsiste immuablement en Dieu (2). Ainsi toutes les prescriptions particulières de notre conscience morale, toutes les législations changeantes qui régissent les peuples, découlent d'une seule et même règle, adaptée sans cesse à des besoins eux-mêmes changeants et divers, mais qui, en elle-même, ne change jamais. Tout ce qu'il y a de légitime dans l'individu et dans la cité en dérive; elle est véritablement la loi des lois.

L'exigence fondamentale que cette loi éternelle impose à l'univers en général et à l'homme en particulier, c'est que tout soit parfaitement ordonné : *ut omnia sint ordinatissima* (3). Or, ce que l'ordre lui-même veut partout et toujours c'est que l'inférieur soit soumis au supérieur (4). Sans doute, absolument parlant, tout ce que Dieu a créé est bon; depuis la créature raisonnable elle-même jusqu'au plus infime des corps, il n'est rien dont l'homme ne puisse légitimement user, mais la difficulté consiste pour lui à distinguer entre ces objets qui, tous bons, ne sont cependant pas également bons. Il lui

(1) « Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris Veritas scripsit : quod tibi non vis fieri, ne facias alteri (*Matth.*, VII, 12). Hoc et antequam Lex daretur nemo ignorare permissus est... Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in *conscientia* videre cogerentur. ...Judicas enim malum esse in eo quod pati non vis, et hoc te cogit nosse lex intima, in ipso tuo corde conscripta ». *Enarr. in Ps. 57*, 1; t. 36, col. 673-674. On trouvera dans ce texte une longue énumération de ces évidences morales de la conscience. — Cf. *Enarr. in Ps. 118*; XXV, 4; t. 37, col. 1574. — Les différentes *lois* et leur domaine sont étudiés en détail dans B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, Première Partie, *L'ordre moral.*

(2) « Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et vivendo custodiunt diligentius ». *De ordine*, II, 8, 25; t. 32, col. 1006. — Cf. *Enarr. in Ps. 145*, 5; t. 37, col. 1887-1888. Ce dernier texte est très beau et très riche de sens.

(3) « Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua justum est ut omnia sint ordinatissima ». *De lib. arbit.*, 1, 6, 15; t. 32, col. 1229.

(4) Définition de l'ordre : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio ». *De civit. Dei*, XIX, 13, 1; t. 41, col. 640. « Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subjiciuntur ». *De lib. arbit.*, I, 8, 18; t. 32, col. 1231.

faut les peser, les apprécier à leur juste valeur, subordonner les biens extérieurs au corps, le corps à l'âme dans l'homme, puis, dans l'âme même, soumettre les sens à la raison et la raison à Dieu (1).

L'illumination divine ne se borne pas à nous prescrire les règles de l'action en pliant notre conscience sous la loi naturelle, elle nous donne encore le moyen de les mettre en pratique. On doit donc parler, dans l'Augustinisme, d'une illumination des vertus qui fait pendant à celle des sciences. Comme notre vérité n'est qu'une participation de la Vérité et notre béatitude une participation de la Béatitude, de même aussi chaque homme ne devient vertueux qu'en conformant son âme aux *règles* immuables et aux *lumières* des Vertus, qui vivent éternellement dans la Vérité et la Sagesse communes à tous les hommes. Les quatre vertus cardinales de prudence, de force, de tempérance et de justice n'ont pas d'autre origine (2); inversement, l'origine commune des vices est le mouvement d'une volonté qui, se détournant de ces réalités intelligibles et communes à tous, se tourne vers les corps pour se les approprier. Quelles sont les fonctions de ces quatre vertus fondamentales?

La tempérance refrène les désirs charnels et les empêche de dominer la pensée; elle prépare donc les voies à l'acquisition de la sagesse en nous empêchant de désirer contre l'esprit, mais elle ne fait que les préparer, car nul ici-bas n'est sage au point d'avoir surmonté parfaitement tout conflit entre la chair et l'esprit (3). La prudence discerne le bien du mal et nous évite toute erreur dans le choix de ce qu'il faut faire ou éviter; c'est elle qui nous enseigne, par exemple, qu'il est mauvais de consentir au péché et bon de ne pas céder à l'entraînement du désir. La justice a pour fonction d'attribuer à chacun ce qui lui revient; par elle s'établit en l'homme une sorte d'ordre, en vertu duquel le corps se soumet à l'âme, et l'âme à Dieu.

---

(1) « Sicut enim bona sunt omnia quae creavit Deus, ...ita bene agit in his anima rationalis, si ordinem servet, et distinguendo, eligendo, pendendo, subdat minora majoribus, corporalia spiritualibus, inferioria superioribus, temporalia sempiternis ». *Epist.* 140, II, 4; t. 33, col. 539. — Cf. *De lib. arbit.*, I, 8, 18; t. 32, col. 1231. I, 15, 32; col. 1238-1239.

(2) *De lib. arbit.*, II, 19, 52; col. 1268. Remarquer de nouveau dans ce texte l'expression *lumina virtutum* : « Neque prudentia cujusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut justus justitia hominis alterius quisquam efficitur; sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit ». — « Verum tu in hac causa etsi ad scholam Pythagorae provoces vel Platonis, ubi eruditissimi atque doctissimi viri multo excellentiore caeteris philosophia nobilitati veras virtutes non esse dicebant, nisi quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae, quod est Deus ». *Contra Julianum Pelagianum*, IV, 3, 17; t. 44, col. 745. — Cf. *Sermo 341*, 7, 8; t. 39, col. 1498. — Sur l'influence de cette doctrine au moyen âge, voir *La philos. de saint Bonaventure*, p. 406.

(3) *De Civit. Dei*, XIX, 4, 3; t. 41, col. 628-629.

Mais cet ordre de nature n'est en nous que très imparfait et il tend progressivement à s'établir grâce à la vertu de force. L'homme se croit naturellement capable d'atteindre le souverain bien et la béatitude dès cette vie, alors que nous sommes accablés de maux innombrables, dont plus d'un de ces prétendus sages n'a cru pouvoir se délivrer que par la mort; la force nous rend capables de supporter ces misères, en attendant la béatitude vraie qui seule nous en libérera (1).

C'est seulement lorsqu'on atteint ce point que la doctrine augustinienne de l'illumination revêt sa signification complète. Nous en avons conclu l'étude en situant son expression la plus profonde dans la formule qui fait de Dieu la vie même de l'âme; or, c'est précisément en lui conférant les vertus que Dieu lui confère la vie. Bien qu'elle ne soit ni sage, ni juste, ni pieuse, l'âme dépouillée de ces vertus n'en est pas moins l'âme, mais elle est, pour ainsi dire, une âme morte et privée de vie. Capable d'animer son corps, elle a besoin d'être animée à son tour; Dieu l'anime en lui donnant la sagesse, la piété, la justice, la charité et par là même toutes les autres vertus (2); en ce sens, il joue véritablement à l'égard de l'âme le rôle que l'âme elle-même joue à l'égard du corps : il lui confère l'ordre, qui est la loi même de l'univers. A quelles conditions l'homme sera-t-il donc parfaitement ordonné (3)?

II. La volonté et l'amour.

Si, du point de vue de sa source, nulle différence ne distingue la vérité morale de toute autre vérité, il n'en est plus de même par rapport à l'homme chargé de la mettre en œuvre. L'ensemble des essences éternelles, et des choses temporelles qui participent à ces essences, forme une hiérarchie de réalités supérieures ou inférieures les unes aux autres; les relations qui naissent de cette hiérarchie constituent ce que l'on nomme l'ordre. La nature est régie nécessairement

---

(1) *De Civit. Dei*, XIX, 4, 4; t. 41, col. 629-630.

(2) « Ecce de anima loquebar. Est anima; etsi non sit sapiens, etsi non sit justa, anima est; ... Aliud illi ergo est esse animam, aliud vero esse sapientem, esse justam... Est ergo aliquid quo nondum est sapiens,... non tamen nihil est, non tamen nulla vita est : nam ex operibus quibusdam suis ostendit se vitam, etsi non se ostendit sapientem... Cum vero se erigit ad aliquid quod ipsa non est, et quod supra ipsam est, et a quo ipsa est, percipit sapientiam, justitiam, pietatem : sine quibus cum esset, mortua erat, nec vitam habebat qua ipsa viveret, sed qua corpus vivificaret. Aliud est enim in anima unde corpus vivificatur, aliud unde ipsa vivificatur. Melius, quippe est quam corpus, sed melius quam ipsa est Deus. Est ergo ipsa, etiamsi sit insipiens, injusta, impia, vita corporis. Quia vero vita ejus est Deus, quo modo cum ipsa est in corpore, praestat illi vigorem, decorem, mobilitatem, officia membrorum sic cum vita ejus Deus in ipsa est, praestat illi sapientiam, pietatem, justitiam, charitatem ». *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 12; t. 35, col. 1549-1550.

(3) « Age nunc, videamus, homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus ». *De lib. arbit.*, I, 7, 16; t. 32, col. 1229-1230.

par cet ordre, que Dieu lui a imposé, et l'homme lui-même, en tant qu'il est une partie de la nature, subit l'ordre divin sans pouvoir s'y soustraire. Une différence capitale apparaît au contraire avec les actions qui dépendent de la volonté humaine; au lieu d'être nécessairement régies par l'ordre divin, ces actions elles-mêmes ont pour objet de le réaliser. Ici ce n'est plus de subir la loi qu'il s'agit, mais de la vouloir et de collaborer à son accomplissement. L'homme connaît la règle; la voudra-t-il, telle est désormais la question (1). Tout dépend par conséquent de la décision, que l'homme prendra ou ne prendra pas, de faire régner en lui-même cet ordre qu'il voit imposé par Dieu à la nature (2); nous sommes vraiment ici à la croisée des chemins.

La force dont une décision si importante dépend n'est autre que la volonté. Le rôle que joue cette faculté est capital, car non seulement toutes les déterminations et décisions que nous prenons dans l'ordre pratique dépendent d'elle, mais encore toutes les opérations de nos facultés cognitives dans l'ordre théorique sont sous son contrôle immédiat. Il n'est donc pas exagéré de dire que, telle est la volonté, tel est l'homme, à tel point qu'une volonté partagée contre elle-même, c'est un homme divisé contre lui-même (3). Il importe de mettre en évidence ce rôle dominateur, puisqu'il marque de son caractère la psychologie augustinienne tout entière. Nous le manifesterons d'abord dans la ligne des sentiments, puis dans celle de la connaissance même.

Tous les mouvements sensibles de l'âme se ramènent aux quatre passions fondamentales : le désir (*cupiditas*), la joie (*laetitia*), la crainte (*metus*) et la tristesse (*tristitia*); or, désirer, c'est consentir au mouvement par lequel la volonté se porte vers un objet; se réjouir, c'est se complaire dans la possession de l'objet obtenu; craindre, c'est céder au mouvement d'une volonté qui recule devant un objet et s'en détourne; éprouver de la tristesse, enfin, c'est ne pas consentir à un mal effectivement subi. Ainsi tout mouvement de l'âme tend soit vers un bien à acquérir ou à conserver, soit loin d'un mal à éviter ou à écarter (4); mais le mouvement libre de l'âme pour acquérir ou pour

---

(1) *Epist. 140*, 2, 4; t. 33, col. 539.

(2) « Gradatim enim se (*scil*, anima), et ad mores vitamque optimam non jam sola fide, sed certa ratione perducit. Cui numerorum vim atque potentiam diligenter intuenti nimis indignum videbitur et nimis flendum, per suam scientiam versum bene currere citharamque concinere, et suam vitam seque ipsam quae anima est, devium iter sequi, et dominante sibi libidine, cum turpissimo se vitiorum strepitu dissonare. Cum autem se composuerit et ordinaverit, ac concinnam pulchramque reddiderit, audebit jam Deum videre, atque ipsum fontem unde manat omne verum, ipsumque Patrem veritatis ». *De ordine*, II, 19, 50-51; t. 32, 1018-1019.

(3) *Confess.*, VIII, 5, 11; éd. P. de Labriolle, t. I, pp. 184-185. — VIII, 9, 21 — 10 24; t. I, pp. 193-196. Cf. les remarques de FERRAZ, *La psychologie de saint Augustin*, pp. 80-86.

(4) *De civit. Dei*, XIV, 6; t. 41, col. 409.

conserver quelque chose, c'est la volonté même (1); tous les mouvements de l'âme dépendent donc de la volonté.

La démonstration semble moins aisée en ce qui concerne l'ordre de la connaissance. Pourtant, quelle que soit l'opération cognitive de l'âme que l'on considère, elle apparaît elle aussi soumise à la volonté. Dans la sensation, qui est la plus humble de toutes, l'attention, c'est-à-dire la volonté même, intervient pour maintenir l'organe sensoriel fixé sur l'objet pendant toute la durée de cet acte (2). Dans chaque sensation, par conséquent, la volonté joue le rôle d'une force active sans laquelle, l'organe sensoriel ne s'appliquant pas à l'objet sensible, la sensation n'aurait pas lieu (3). Que cette force cesse de s'exercer, l'organe pourra bien rester fixé sur l'objet et l'objet continuer à l'informer de son image, la sensation cessera d'être perçue et tout se passera comme si l'objet n'était pas là. Combien d'images se peignent ainsi sur nos yeux, dont nous ne prenons cependant pas connaissance! Que la volonté de sentir croisse au contraire en intensité, ce ne sera plus seulement une sensation qui se produira, mais un amour, un désir et une passion véritable de sentir, par laquelle le corps tout entier pourra se trouver affecté (4).

En réalité le cas en apparence simple d'une impression sensible non perçue est plus complexe qu'il ne semble. Lorsque notre volonté fixe un de nos organes sensoriels sur quelque objet sensible, elle intervient simultanément en deux sens différents; d'abord pour maintenir l'organe en contact avec l'objet, mais en outre aussi pour imprimer dans la mémoire le souvenir de la sensation tandis qu'elle s'écoule, et c'est principalement à cette deuxième opération que la sensation doit d'être consciente. Si l'on parle devant nous pendant que nous pensons à autre chose, nous disons ensuite que nous n'avons rien entendu. C'est inexact; nous avons entendu, mais nous ne nous souvenons de rien parce que notre volonté, étant distraite, n'a pas fixé

---

(1) « Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum. » *De duabus animabus*, X, 14; t. 42, col. 104. — Sur la portée de cette définition en ce qui concerne le péché originel, voir *Retract.*, I, 15, 2; t. 32, col. 609.

(2) *De Trinit.*, XI, 2, 2; t. 42, col. 985-986. Le développement est résumé dans la formule finale : « Haec igitur tria, corpus quod videtur, et ipsa visio, et quae utrumque conjugit intentio, manifesta sunt ad dignoscendum.... ».

(3) « Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quamdam unitatem contemperentur meminerimus; id est, species corporis quae videtur, et impressa ejus imago sensui quod est visio sensusve formatus, et voluntas animi quae rei sensibili sensum admovet, in eoque ipsam visionem tenet ». *De Trinit.* XI, 2, 5; t. 42, col. 987. — « Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat ». *Ibid.*, col. 988. — Les remarques qui suivent doivent beaucoup à l'excellent chapitre de W. Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, cap. III, pp. 24-42.

(4) *Op. cit.*, XI, 2, 4-5; t. 42, col. 987-988.

le souvenir des sons à mesure qu'ils frappaient nos oreilles (1). En prouvant que la sensation est soumise au contrôle de la volonté, c'est donc la domination de la volonté sur la mémoire que nous avons prouvée. Or ce qui est vrai de la mémoire l'est également de tous les sens internes, et notamment de l'imagination. Comme elle retient les sensations et fixe les souvenirs, la volonté compose ou sépare les images ainsi reçues et conservées de manière à les faire rentrer à son gré dans les combinaisons les plus diverses. Elle combine donc comme elle veut les éléments empruntés à la connaissance du monde sensible pour créer un monde imaginaire selon ses libres mouvements. De là, d'ailleurs, tant d'erreurs où nous induit cette volonté *conjunctricem ac separatricem* (2), en nous faisant prendre ses produits imaginaires pour une image fidèle de la réalité.

Peut-on dépasser complètement l'ordre sensible et retrouver l'influence dominante de la volonté jusque dans les opérations de l'entendement pur ? On n'en saurait douter. Si la volonté est la force active qui provoque la sensation, c'est elle aussi qui provoque la connaissance rationnelle. En étudiant l'activité intellectuelle de l'homme, nous l'avons vue s'achever par la conception de la vérité qui s'engendre en elle. Or, avant d'engendrer ainsi en nous la connaissance, il faut que nous la désirions; on connaît parce que l'on veut connaître et l'on ne cherche à connaître que parce que l'on veut trouver. Que ce désir de connaître devienne intense, on lui donnera le nom d'*étude*, qui désigne précisément l'ardente volonté de savoir par laquelle s'acquiert la science (3), mais, de quelque acquisition de connaissance qu'il s'agisse, elle est toujours déterminée par un mouvement de recherche qui part lui-même de la volonté. Ainsi toutes les opérations de l'âme étant sous la dépendance de nos déterminations volontaires, il est vrai de dire que la volonté est l'homme même, mais cette volonté, à son tour, quel en est le principe ?

Selon la physique grecque, celle d'Aristote notamment, chaque corps est entraîné, par une sorte de poids naturel, vers un lieu déterminé de l'univers. Supposons que les éléments physiques dont le

---

(1) *De musica*, VI, 8, 21; t. 32, col. 1174. (Voir plus haut l'analyse de la perception d'un vers ou d'une phrase musicale, pp. 84-85). — *De Trinitate*, XI, 8, 15; t. 42, col. 996. — Pour la même raison, c'est la volonté qui cherche et retrouve dans la mémoire les images qu'elle y a fixées : *De Trinitate*, XI, 3, 6; t. 42, col. 989.

(2) *De Trinit.*, XI, 10, 17; t. 42, col. 997. — Dans le *De musica*, Augustin nomme *phantasia* l'image qui reproduit purement et simplement un souvenir, et *phantasma* l'image d'un objet non perçu, que nous formons à l'aide de souvenirs; *op. cit.*, VI, 11, 32; t. 32, col. 1180-1181.

(3) *De Trinit.*, IX, 12, 18; t. 32, col. 972 : « Nam voluntas jam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult. Quod si ardenter atque instanter vult, studere dicitur...s Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volum quaerendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia : ... ».

monde est composé aient été confondus et mélangés en une sorte de chaos, ils tendront spontanément à se mouvoir pour se dissocier, regagner chacun le lieu naturel qui lui est propre et, une fois là, ils s'arrêteront : le feu en haut, l'air au-dessous du feu, la terre en bas et l'eau au-dessus de la terre. Cette tendance connaturelle au corps physique est donc ce qui fait que le feu, laissé à lui-même, monte et qu'une pierre, laissée à elle-même, tombe, aussi longtemps que le feu n'a pas atteint la région supérieure du monde et que la pierre n'a pas atteint le centre de la terre. Supprimons par la pensée ce poids des corps, l'univers deviendrait aussitôt inerte, complètement immobile, mort. Saint Augustin conçoit d'une manière analogue l'homme et sa volonté. En chaque âme comme en chaque corps il y a un poids qui l'entraîne sans cesse, et la meut continuellement à chercher le lieu naturel de son repos : c'est l'amour. Ma pesanteur, dit Augustin, c'est mon amour : *pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror* (1); de là découlent d'importantes conséquences pour la nature de notre activité volontaire.

Il est d'abord évident que si l'amour est le moteur intime de la volonté, et si la volonté caractérise l'homme, on peut dire que l'homme est essentiellement mû par son amour (2). Ce n'est donc pas en lui quelque chose d'accidentel et de surajouté, mais bien une force

(1) *Confess.*, XIII, 9, 10; éd. Labr., t. II, p. 373. — Cf. « Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis ». *Epist.* 55, X, 18; t. 33, col. 212-213. — « Animus quippe, velut pondere, amore fertur quocumque fertur ». *Epist. 157*, II, 9; t. 33, col. 677. — « Neque enim vir bonus merito dicitur qui scit quod bonum est, sed qui diligit... Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore, fertur quocumque fertur ». *De civ. Dei*, XI, 28; t. 41, col. 341-342. — L'étroite parenté de l'amour et de la volonté s'explique par le fait que, selon saint Augustin, l'amour n'est qu'une volonté intense : « ... voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas : ... » *De Trinit.*, XV, 21, 41; t. 42, col. 1089.

La notion de *délectation*, dont l'importance est allée sans cesse croissant dans l'histoire de l'augustinisme, s'associe étroitement chez lui à celle d'amour telle que nous venons de la définir : « Non ergo invideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos... ita Deo... ordinemus, ut... solis... superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. *Ubi enim erit thesaurus tuus ibi erit et cor tuum* (*Matth.* VI, 21) : ubi delectatio, ibi thesaurus : ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria ». *De musica*, VI, 11 29; t. 32, col. 1179. La raison en est que la « délectation » est cela même que l'amour poursuit dans son objet : « Non enim amatur, nisi quod delectat ». *Sermo 159*, III, 3; t. 38, col. 869 : voir le sermon entier.

(2) L'action de la volonté sur l'homme tout entier s'exerce par l'intermédiaire des images et des idées dont elle dispose. Dans la psychologie augustinienne la volonté n'est pas « génératrice » des représentations, mais elle en est « copulatrice ». En d'autres termes, c'est elle qui applique à leurs actes, ou les en détourne, nos facultés de sentir, d'imaginer et de penser; de là l'influence dominante qu'elle exerce en entraînant toutes les activités de l'homme dans le sens de son amour dominant. Voir *De Trinitate*, XI, 7, 12; t. 42, col. 993-994, et 8, 15, col. 995-996.

intérieure à son essence, comme la pesanteur l'est à la pierre qui tombe. En outre, puisque l'amour est, par définition, une tendance naturelle vers un certain bien, il s'agitera pour atteindre sa fin aussi longtemps qu'il ne l'aura pas obtenue. Que serait un amour oisif et qui ne fasse rien ? *Da mihi vacantem amorem et nihil operantem !* C'est un mythe. En fait; jamais l'amour de l'homme ne se repose; ce qu'il produit peut être bon ou mauvais, mais il produit toujours quelque chose. Crimes, adultères, homicides, luxures, c'est l'amour qui cause tout cela, aussi bien que les actes de pure charité ou d'héroïsme; en bien comme en mal, sa fécondité est inlassable, il est pour l'homme qu'il mène une source inépuisable de mouvement (1).

S'il en est ainsi, rien ne serait plus déraisonnable que de prétendre isoler l'homme de son amour, ou lui en interdire l'usage. Autant l'isoler de lui-même et lui interdire d'être soi. Otez d'un homme l'amour qui l'entraîne d'objet en objet vers quelque fin confusément pressentie, il vaudra moins qu'un corps matériel qui, lui, cède du moins à l'entraînement de son propre poids. Le problème moral qui se pose n'est donc pas de savoir s'il faut aimer, mais ce qu'il faut aimer : « Que vous dit-on ? De ne rien aimer ? Jamais de la vie! Immobiles, morts, abominables, misérables, voilà ce que vous seriez si vous n'aimiez rien. Aimez, mais prenez garde à ce qu'il faut aimer (2)». La vertu c'est donc de vouloir ce que nous devons vouloir, c'est-à-dire d'aimer ce que nous devons aimer.

Une première conséquence de l'attribution de ce rôle central à l'amour est que, telle sera la valeur de l'amour, telle sera la valeur de la volonté et telle sera enfin la valeur de l'acte lui-même qui en découle (3). Nous avons dit en effet que l'homme agit selon ses passions, lesquelles ne sont à leur tour que des expressions directes de son amour. Que son amour soit donc bon, ses passions et sa volonté seront également bonnes; qu'il soit mauvais, elles seront mauvaises à leur tour : *recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor* (4). D'autre part, puisque la qualité de l'amour détermine celle de la volonté, comme la volonté détermine l'acte, on peut dire

---

(1) *Enarr. in Ps.* 31, II, 5; t. 36, col. 260.

(2) « Cum... nihilque aliud curae esse debeat quomodo vivatur, nisi ut quod amandum est eligatur : ... » *Sermo 96*, I, 1; t. 38, col. 585. — *De bono viduitatis*, XXI, 26; t. 40, col. 448.

(3) « Rectae autem sunt voluntates et omnes sibimet religatae, si bona est illa qua cunctae referuntur : si autem prava est, pravae sunt omnes. Et ideo rectarum voluntatum connexio iter est quoddam ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur, pravarum autem atque distortarum voluntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur in tenebras exteriores ». *De Trinitate*, XI, 6, 10; t. 42, col. 992.

(4) *De civit., Dei*, XIV, 7, 2; t. 41, col. 410. Avec ce commentaire : « Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens eoque fruens, laetitia est; fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est.

que tel est l'amour, tel est l'acte. C'est une erreur de croire qu'il y ait des passions bonnes ou mauvaises en elles-mêmes, indépendamment de l'intention qui les anime. Tous les hommes, bons ou mauvais, les éprouvent toutes, mais les bons ont des passions bonnes et les mauvais en ont de mauvaises; il y a donc de justes colères et de légitimes compassions, des craintes salutaires et des désirs saints; tout dépend de l'amour qui les inspire (1). De même, c'est une erreur de croire qu'il y ait des objets bons en soi et d'autres mauvais; tous peuvent être l'occasion de volontés bonnes ou mauvaises et par conséquent aussi d'actes louables ou blâmables. Ce n'est pas la faute de l'or si l'avarice est mauvaise, mais de l'homme qui aime l'or d'un amour pervers et viole l'ordre, en préférant un morceau de matière à la justice qui lui est incomparablement supérieure. La luxure n'est pas un vice imputable à la beauté des corps, mais à l'âme qui, faute de tempérance, préfère perversement les voluptés corporelles aux réalités spirituelles dont la beauté est plus durable et la jouissance plus pure. La jactance ne peut être reprochée à la gloire ni l'orgueil au pouvoir, mais à l'amour d'une louange acquise contre le témoignage de la conscience, ou d'un pouvoir qui s'élève au-dessus d'un pouvoir plus légitime. La malice de l'acte ne tient donc jamais à ce que son objet a de bon, mais à la perversion de notre amour pour ce bien; notre tort, en pareil cas, n'est pas d'aimer le bien, mais de violer l'ordre en ne préférant pas le meilleur (2).

Une deuxième conséquence du même fait est que, comme toutes les passions sont une dans l'amour dont elles dérivent, toutes les vertus sont une dans l'amour qui corrige ces passions et les dirige vers leur fin légitime. De là leur dépendance réciproque et leur inséparabilité (3). Tout le monde accorde que la vertu est la seule voie qui conduise à la béatitude, fin de la vie morale. Si donc l'amour est la volonté même, la vertu suprême est aussi le suprême amour : *quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem.* Quant aux vertus qui s'y subordonnent, elles s'y réduisent aisément. La tempérance, c'est l'amour qui

---

Proinde mala sunt ista, si malus est amor : bona si bonus ». Il suit de ce texte que *cupiditas* ne signifie pas nécessairement un désordre de la volonté (bien que c'en soit le sens le plus commun : cf. p. 154, n. 3). Il peut y avoir une bonne cupidité si l'amour correspondant est bon. Toute la doctrine de la *cupiditas* chez saint Bernard suppose ce sens. Cf. S. BERNARD, *De diligendo Deo*, chap. XV.

(1) Voir la discussion d'Augustin contre l'*apathie* stoïcienne : *De civit. Dei*, XIV, 8-9; t. 41, col. 411-417.

(2) « Ac per hoc qui perverse amat cujuslibet naturae bonum, etiamsi adipiscatur, ipse fit in bono malus, et miser meliore privatus ». *De civit. Dei*, XII, 8; t. 41, col. 355-356. — Sur le rôle que joue la fin dans la qualification morale de l'acte, voir *Contra Academicos*, III, 16, 35; t. 32, col. 952-953, et les textes réunis par B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, Paris, 1925, pp. 94-101.

(3) *De Trinitate*, VI, 4, 6; t. 42, col. 927.

se donne tout entier à ce qu'il aime; la force, c'est l'amour qui supporte tout facilement pour ce qu'il aime; la justice, c'est l'amour qui ne sert que l'objet aimé et domine par conséquent tout le reste; la prudence, c'est l'amour dans son discernement sagace entre ce qui le favorise et ce qui le gêne. Si donc l'on disait de deux hommes qu'ils sont égaux en force, mais que l'un l'emporte en prudence, c'est donc que la force de l'un manquerait de prudence et, par là même, qu'elle manquerait de force. Dans un amour parfait de la fin suprême, au contraire, nulle discorde, nulle inégalité ne seraient possibles entre les vertus. La tempérance est un amour qui se réserve tout entier pour Dieu; la force supporte tout avec aisance pour l'amour de Dieu; la justice ne sert que Dieu seul et domine dès lors à bon droit tout ce qui est soumis à l'homme; la prudence est un amour qui sait discerner entre ce qui l'attache à Dieu et ce qui l'en sépare (1). L'idée centrale de la morale à laquelle nous sommes ainsi conduits est l'amour du bien suprême, c'est-à-dire la charité (2).

---

(1) *De moribus eccles. catholicae*, I, 15, 25; t. 32, col. 1322. La définition de la tempérance comme un amour total et sans réserves s'explique par le fait que, lorsque Dieu est l'objet aimé, *modus diligendi est sine modo diligere*. — Pour le développement des notions de charité et de liberté qu'implique cette thèse, voir plus loin § III, *La Charité* et ch. II, *La liberté chrétienne*.

(2) Sur ce point, comme ailleurs, la terminologie d'Augustin est assez flottante. Autant qu'il est permis d'en juger d'après des textes assez divers, le sens le plus général du mot *charité* serait : « tout amour d'une personne pour une autre personne (par opposition à l'amour des choses) ». Partant de là, on distinguera : 1° charité divine; 2° charité humaine. Dans charité humaine, on distinguera en outre : 1° charité licite; 2° charité illicite (Voir *Sermo 349*, I-III; t. 39, col. 1529-1531). Cet usage est systématique et réfléchi chez Augustin. Pour lui, comme nous verrons, *charitas* = *dilectio*; et *dilectio* = *amor*; puis donc qu'il peut y avoir des amours bons ou mauvais, il doit y avoir des charités bonnes ou mauvaises. Il s'est justifié sur ce point, par des textes scripturaires, contre l'usage contraire de certains écrivains qu'il ne nomme pas : *De civit. Dei*, XIV, 7, 2; t. 41, col. 410. — Toutefois, selon Augustin lui-même, *amor* est le terme qui convient le mieux pour désigner l'amour du bien et du mal à la fois; le terme *dilectio*, bien qu'applicable à l'amour déréglé si l'on prend les choses à la rigueur, désigne plutôt cependant l'amour du bien : « omnis dilectio, sive quae carnalis dicitur, quae non dilectio, sed magis amor dici solet (dilectionis enim nomen magis solet in melioribus rebus dici, in melioribus accipi) ». *In Epist. Joan. ad Parthos*, VIII, 5; t. 35, col. 2038. Il en va de même en ce qui concerne la charité; aussi, pour éviter toute équivoque, nous limiterons, dans les pages qui suivent, l'extension du concept de charité aux deux sens suivants : amour licite de l'homme pour l'homme, amour de l'homme pour Dieu ou de Dieu pour l'homme. Ce sont d'ailleurs les seuls sens propres du terme; Augustin n'a qu'exceptionnellement parlé de *charités illicites*. (Voir, pour l'emploi ordinaire du terme, *In Joan. Evang. tract. 87*; I; t. 35, col. 1852. — *Adnot. in Job*. t. 34, col. 878). Lorsqu'on l'emploie au sens strict d'amour licite pour l'homme ou pour Dieu, tous les sens de *charité* se rejoignent, puisque l'amour licite de l'homme est l'amour qui aime l'homme pour Dieu; *Sermo 265*, VIII, 9; t. 38, col. 1222-1223.

III. La Charité.

La charité est l'amour par lequel on aime ce que l'on doit aimer (1). Puisqu'elle est l'amour, la charité doit pouvoir être assimilée à l'un de ces poids qui entraînent la volonté vers leur objet. En un certain sens, même, elle est l'analogue des poids qui entraînent les corps naturels vers le lieu de leur repos (2), et l'on serait d'autant mieux fondé à le dire qu'en dernière analyse c'est bien l'amour divin qui meut les corps physiques comme il meut les volontés humaines. Toutefois, en dehors même de la différence radicale qui distingue les mouvements naturels des mouvements libres et volontaires, la charité tend vers Dieu, qui est une personne, alors que le corps tend vers son lieu naturel, qui est une chose; or, on n'aime pas une personne comme on aime une chose, car on aime les choses pour soi, au lieu qu'on aime les personnes pour elles-mêmes; dans la mesure donc où l'on peut dire qu'un corps aime son lieu naturel, c'est son propre bien qu'il désire (3), mais, dans la mesure où il aime Dieu, ce qu'un homme veut ne peut être que le bien de Dieu.

Cette différence ne fait d'ailleurs que mettre en évidence une ambiguïté qui est, en quelque sorte, essentielle à la notion même d'amour. Nous avons considéré ce sentiment comme une sorte de poids qui porte la volonté vers ce dont elle se délecte; c'est donc sa propre délectation que l'amour cherche et, s'il meut la volonté, c'est pour elle-même et à son profit. Le fait est si manifeste que nous avons vu Augustin attribuer exactement la même action sur l'âme à la délectation qu'à la volonté (4). D'autre part, puisque l'amour pour une personne tend au bien de cette personne, comment une même volonté peut-elle tendre simultanément vers deux fins différentes, son bien et le bien de son bien ?

Pour lever cette difficulté, considérons d'abord le cas relativement simple où ce qu'un homme aime est un autre homme, c'est-à-dire la charité pour le prochain. Il est clair qu'en pareil cas celui qui aime charitablement un autre homme ne cesse pas d'aimer son propre bien du fait qu'il veut le bien d'autrui. Aimer un autre de toute son âme n'est pas se renier ni se sacrifier soi-même, c'est aimer autrui comme soi-même, sur pied de parfaite égalité. Celui que j'aime est

---

(1) « Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est charitas, qua id quod diligendum est, diligitur ». *Epist. 167*, 4, 15; t. 33, col. 739.

(2) *Conf.*, XIII, 7, 8; éd. Labriolle, t. II, p. 371.

(3) *In Epist. Joan. ad Parthos.*, tr. VIII, 5; t. 35, col. 2038. C'est pourquoi l'amour des personnes mérite seul vraiment le nom d'amour : « Nihil enim aliud est amare, quam propter seipsam rem aliquam appetere ». *De div. quaest. 83*; 35, 1; t. 40, col. 23.

(4) Voir plus haut, p. 174, note 1.

mon égal; je suis l'égal de celui que j'aime, c'est pourquoi je l'aime comme moi-même, ainsi d'ailleurs que Dieu l'a prescrit.

Cette égalité de traitement entre celui qui aime et la personne aimée apparaît avec évidence, par exemple dans le cas de la charité à l'égard des pauvres.

L'Écriture dit qu'il y aura toujours des pauvres parmi nous, mais c'est un fait qu'elle constate, rien de plus, et nous ne devons pas souhaiter qu'il y ait des pauvres afin de pouvoir exercer les œuvres de miséricorde. Vous donnez du pain à un affamé; c'est bien; mais il vaudrait mieux qu'il n'y eût point d'affamés et que nous n'eussions plus personne à qui donner. On habille ceux qui sont sans vêtements, et il faut le faire; mais plût au ciel que tous eussent des vêtements et qu'il ne fût plus nécessaire de vêtir personne! Ces devoirs de charité sont nécessaires à cause des besoins qu'ils soulagent, mais supprimez la misère, vous rendrez les œuvres de miséricorde inutiles. Et faut-il croire que l'ardeur de la charité s'en trouverait éteinte, ou même amoindrie? En aucune façon. On aime mieux un homme heureux et à qui l'on ne saurait que donner; l'affection qu'on lui porte est pure de toute arrière-pensée, car si l'on donne à un pauvre, ce peut être par désir de l'humilier, de le dominer et de se l'assujettir. Ce qu'il faut vouloir pour celui que l'on aime, c'est donc qu'il soit notre égal: *opta aequalem*, et que nous soyons soumis, lui et nous, à Celui à qui l'on ne saurait rien donner (1).

Inversement, toute charité pour la personne d'autrui veut aussi son propre bien. La chose est d'abord évidente en soi puisque la définition de l'amour implique le désir d'un bien que l'on veut posséder; or on ne posséderait rien si l'on se sacrifiait à l'objet de son amour. Mais l'observation la confirme. Il est en effet manifeste que tout amour entre personnes tend vers la réciprocité. Celui qui aime exprime par des signes le sentiment qui l'anime, dans l'espoir qui lui sera rendu amour pour amour. Vient-il à réussir, il s'enflamme d'autant plus qu'il voit l'amour s'allumer dans l'âme de celui qu'il aime. C'est dire que tout amour entre personnes finirait par s'éteindre, s'il n'était aucunement récompensé; un tel sentiment ne peut vivre dans l'absence totale de réciprocité.

Ce n'est pas tout; l'amour fait plus que susciter et requérir la présence d'un même sentiment chez deux personnes différentes, il les

---

(1) *In Epist. Joan. ad Parthos*, tr. VIII, 4, 5; t. 35, col. 2037-2039. — On notera comment cette conception de la charité chrétienne enveloppe la notion de justice, à laquelle on se plait souvent à l'opposer. La conception aujourd'hui communément répandue que l'idée chrétienne de charité est une idée vieillie, à laquelle les temps modernes ont substitué un idéal de justice, repose sur une ignorance complète de la doctrine chrétienne telle que l'interprète saint Augustin. On voit par ce texte d'Augustin que dans l'idéal, dit moderne, de la justice, il n'y a pas la justice en plus, mais la charité en moins.

unifie et fait qu'elles cessent, au moins dans une certaine mesure, d'être deux. Dès lors que chacune éprouve un sentiment qui lui fait vouloir pour l'autre ce que cette autre veut pour elle-même, les vies de ceux qui s'aiment tendent progressivement à n'en faire plus qu'une : *quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens* (1) ? C'est pourquoi le problème que nous cherchions à résoudre apparaît finalement comme illusoire, Aimer autrui comme soi-même ne saurait impliquer aucune contradiction, car l'amour tend à l'unité, et nulle opposition n'est possible à l'intérieur de ce qui est un.

Est-il évident, toutefois, qu'une telle solution du problème soit applicable à l'amour de Dieu ? Aimer autrui pour lui-même, c'est le traiter avec une égalité si parfaite qu'on se confonde en quelque sorte avec lui; il est un bien en soi et un bien pour nous, c'est donc son bien et le nôtre qui se trouvent enveloppés dans un même amour. Mais s'il s'agit de Dieu, ce n'est plus *un* bien, c'est *le* Bien que nous aimons; or nous ne sommes pas le Bien, mais un bien particulier entre tant d'autres : comment serait-il possible de le traiter sur pied d'égalité ? Pour aimer un tel bien comme il mérite de l'être, il faut l'aimer absolument, sans égalité et, au contraire, avec une complète inégalité. Cette même justice, qui voulait l'égalité entre nous et l'objet de notre amour dans l'amour des hommes, exige que Dieu soit l'objet d'un amour absolu, sans que notre propre bien puisse entrer en comparaison avec lui. La mesure, ici, c'est donc d'aimer sans mesure : *ipse ibi modus est sine modo amare* (2); reste à savoir si elle est conciliable avec la notion même de l'amour et si l'on peut encore donner ce nom à une relation où nous sommes subordonnés, amoindris, annihilés ?

C'est que, ici surtout, le cas est tel que se renoncer est la meilleure manière de se combler; perdre son âme, c'est la sauver. Lorsqu'en effet l'on aime un autre afin d'assurer son propre bonheur, il est absurde de renoncer à la réciprocité et de s'annihiler au profit de l'objet qu'on aime. La raison en est claire : il n'y a pas de bien fini qui l'emporte sur ce que nous détruirions en nous, si nous nous anéantissions pour le mettre à notre place; mais il en va tout autrement lorsque c'est du Bien absolu qu'il s'agit. Le posséder, c'est tout posséder; pour celui qui l'a, inutile par conséquent d'avoir en outre autre chose; et même, cela n'est pas seulement inutile, mais nuisible et en quelque sorte contradictoire; car qui prétendrait posséder le Bien absolu, plus autre chose, il aurait en réalité ce Bien, moins ce

(1) *De Trinitate*, VIII, 10, 14; t. 42, col. 960. Cf. *Conf.*, IV, 6, 11; éd. Labr. t. I, pp. 73-74.

(2) Cette formule, qui sera célèbre au moyen âge, n'est pas d'Augustin, mais de son ami Severinus, résumant avec un grand bonheur d'expression la pensée d'Augustin lui-même : *Epist. 109*, 2, t. 33, col. 419. Comparer, S. BERNARD, *De diligendo Deo*, cap. I; éd. Watkin W. WILLIAMS, Cambridge, 1926, p. 9.

qu'il prétendait conserver du reste; le bien fini, qu'il s'efforcerait de garder en outre, ne serait là que pour l'écarter du Bien et l'empêcher d'y adhérer. Il existe donc un cas, et un seul, où le bonheur de l'âme exige qu'elle s'oublie intégralement elle-même et se renonce : l'amour de Dieu. Seul, cet amour veut être pleinement gratuit pour être pleinement récompensé. L'amour qui se donne sans réserves et qui, en se donnant ainsi, s'assure la possession du Bien suprême, c'est précisément cela qui est la charité.

Cette doctrine ne correspond pas chez saint Augustin à l'élan momentané d'une effusion mystique, elle formule l'exigence la plus constante de la vie chrétienne et c'est pourquoi il la prêchait volontiers à tout son peuple : « Interrogez-vous bien vous-mêmes, mes Frères, scrutez les replis secrets de vos cœurs; pesez soigneusement ce que vous avez de charité et, ce que vous en trouverez, accroissez-le. Ayez soin d'un tel trésor, car il est votre richesse intérieure. De toutes les autres choses de grand prix nous disons qu'elles nous sont chères, et nous avons raison. Mais quel est le sens de ces expressions familières : ceci m'est plus cher que cela ? Que veut dire : plus cher, sinon : plus précieux ? Mais si c'est le plus précieux qui est le plus cher, qu'y a-t-il de plus cher que la charité, mes Frères ? Quel en sera, par exemple, le prix ? Où trouverait-on de quoi la payer ? Le prix du blé, c'est votre monnaie; le prix d'une terre, c'est votre argent; le prix d'une perle, c'est votre or; mais le prix de la charité, c'est vous-même. Quand vous cherchez de quoi vous procurer une terre ou une perle, vous cherchez et vous trouvez sur vous le prix nécessaire; mais si c'est la charité que vous voulez acheter, c'est vous qu'il faut chercher, c'est vous qu'il faut trouver. Et pourquoi craindriez-vous de vous donner ? Vous avez peut-être peur de vous perdre en vous donnant; mais c'est justement en ne vous donnant pas que vous vous perdriez. La Charité elle-même l'enseigne par la bouche de la Sagesse; elle a dit le mot qu'il fallait pour nous empêcher de redouter cette parole : « Donne-toi toi-même »; car celui qui voudrait vous acheter une terre vous dirait : donne-moi ton or, et s'il voulait vous acheter autre chose, il dirait : donne-moi ton argent; écoutez donc ce que dit la Charité par la bouche de la Sagesse : « Mon fils, donne-moi ton cœur » (*Prov.* XXIII, 26). « Donne-moi », nous dit-elle; et quoi ? « Mon fils, ton cœur ». Tout allait mal quand ce cœur dépendait de toi et quand il était à toi; tu le laissais entraîner par les vanités, par des amours lascifs et pernicieux. Ote-le de là. Mais où le porter ? Où le mettre ? « Donne-moi ton cœur », nous dit la Sagesse; qu'il soit en moi et tu ne le perdras pas. Voyez maintenant s'il consent à vous laisser ne fût-ce que de quoi vous aimer vous-mêmes, Celui qui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toute ta pensée »! Que resterait-il à ce cœur pour s'aimer soi-même ? Que te

reste-t-il de ton âme ? Que te reste-t-il de ta pensée ? *Ex toto*, nous dit Dieu. C'est tout entier que Celui qui t'a fait t'exige » (1).

Totum exigit te, qui fecit te. Si tel est le caractère absolu de son exigence, la charité n'a pas de place particulière dans la vie morale de l'homme, elle est cette vie morale même. Un amour de Dieu qui commence, c'est pour l'âme le commencement de sa justification; que son amour progresse, la justice croit d'autant en elle; cet amour devient-il parfait, la justice de cette âme est du même coup parfaite (2). Entendons cette doctrine dans son sens plein : un amour de Dieu intégralement réalisé se confond avec une vie morale intégralement réalisée; et, en effet, aimer absolument le Bien absolu, le posséder par conséquent sans réserve, n'est-ce pas la béatitude et le terme même de toute vie morale ? Cela est si vrai qu'un amour de Dieu parvenu à son point de perfection occuperait et remplirait complètement l'âme tout entière. Par définition, il n'y aurait plus aucune place dans cette âme pour quoi que ce soit d'autre; tout ce qu'elle ferait, elle le ferait donc par charité pure; chacun de ces actes, quel qu'il fût, partirait d'un amour parfait et absolu de Dieu, de sorte que tout ce qu'elle ferait serait bon d'une bonté infaillible. *Dilige, et quod vis fac* (3) : aimez donc, nous dit saint Augustin, et faites ensuite ce que vous voudrez.

Thèse vraie d'une vérité absolue, mais qui ne vaut que pour une charité parfaite; s'il s'agit d'une charité imparfaite — et qui oserait se vanter d'aimer Dieu d'un amour totalement dépouillé ? — elle ne l'est plus que relativement et à proportion exacte du degré de cette charité. Qui donc prétendrait, en cette vie, avoir vaincu si complètement toute cupidité que la charité seule remplisse intégralement son âme (4) ? Bien loin donc d'autoriser un facile abandon à cette pente vers soi qui fait dévier les âmes les meilleures, le précepte d'Augustin demeure l'expression d'un idéal inaccessible dans sa pureté; ce qu'il signifie, c'est le devoir qui nous incombe de faire que nos âmes soient de plus en plus imprégnées de cette charité qui, dans la mesure même où elle l'emporte en nous sur la cupidité, nous permet de nous abandonner aux mouvements d'une volonté sanctifiée dans sa racine même et qui ne saurait plus dès lors porter que de bons fruits (5).

---

(1) *Sermo 34*, IV, 7; t. 38, col. 211-212. Cf. *Sermo 91*, III, 5; t. 38, col. 568. — *Sermo 334*, 3; t. 38, col. 1469. — *Epist. 155*, IV, 14-15; t. 33, col. 672-673.

(2) « Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est ». *De natura et gratia*, LXX, 84; t. 44, col. 290. — Sur l'ordre à suivre pour acquérir la charité (donc la Sagesse) à partir de la crainte de Dieu, voir la méthode décrite dans *De div. quaest. 83*, 36; t. 40, col. 25-27.

(3) *In Epist. Joan. ad Parthos*, VII, 8; t. 35 col. 2033.

(4) *Epist. 167*, IV, 15; t. 33, col. 739.

(5) A ce titre, la charité s'oppose exactement à la cupidité : « Quo modo enim radix omnium malorum cupiditas, sic radix omnium bonorum charitas est ». *Enar. in Ps. 90*, I, 8; t. 37, col. 1154. — Cf. *Liber de gratia Christi*, XVIII, 19 — XX, 21; t. 44, col. 370.

Une deuxième conséquence de cette doctrine est qu'en situant la charité au principe même de toute vie morale, nous n'allons pas vers la suppression de la morale, c'est-à-dire vers la suppression des préceptes moraux au bénéfice d'un seul, ni même vers celle des vertus au bénéfice d'une seule. La charité consomme les vertus, elle ne les consume pas, et s'il est vrai qu'il suffit de la posséder pleinement pour avoir toutes les autres, c'est qu'elle les implique et les pose au lieu de nous en dispenser (1). Pour la même raison enfin et exactement dans le même sens, on se tromperait en cherchant dans l'augustinisme la justification d'un quiétisme quelconque où l'amour dispenserait des œuvres, car il en est la radicale condamnation. Tel qu'Augustin le conçoit, l'amour est essentiellement actif, principe de mouvement et d'opération; puis donc que la charité est l'amour, il suffit de la poser pour la voir se développer spontanément en œuvres méritoires et fécondes : *charitas... ubi fuerit necesse est ut operetur* (2). Par là s'établit sans effort une relation intime entre ce qu'il y a de plus abstrait dans la vie morale : l'amour pur, et ce qu'il y a de plus concret dans le détail de notre activité quotidienne; l'amour de Dieu s'épanouit spontanément en actes qui l'expriment et c'est pourquoi toute moralité doit inévitablement en découler.

Parvenus en ce point, nous découvrons enfin la source profonde d'où jaillit, dans son indivisible unité, la vie morale. Qu'est-ce que Dieu? Le Bien absolu, objet d'amour parfait et par conséquent de charité. Mais qu'est-ce encore que Dieu? L'amour parfait qu'il a pour sa perfection suprême et, par conséquent aussi, la Charité. Telle est la définition même que nous en donne l'Écriture : *Deus charitas est* (3). Mais alors, une conséquence nouvelle apparaît en pleine évidence : Dieu est charité; la vie morale est charité; il faut donc que Dieu soit en nous, qu'il circule pour ainsi dire en nous, comme une eau vive de laquelle découlent à la fois nos vertus et nos actes. Pour que nous vivions de la charité il est à la fois nécessaire que nous tendions vers Dieu, c'est-à-dire vers elle, et que nous la possédions déjà en gage de la béatitude future, c'est-à-dire que nous possédions Dieu. Et, en effet, la charité n'est pas seulement ce par quoi

---

(1) *II Enarr. in Psalm.* 31, 5; t. 36, col. 260-261. *Enarr. in Psalm.* 121, 1; t. 37, col. 1618.

(2) *Ibid.* 31, 6; col. 261.

(3) *I Joan.*, IV, 8. Il y a donc, chez saint Augustin, deux sens du mot charité : la Charité substantielle et subsistante, qui est Dieu, et la charité qui est l'amour de Dieu dans l'âme, ou l'âme même en tant qu'elle est amour de Dieu : « Deus igitur et animus quo amatur, charitas proprie dicitur purgatissima et consummata, si nihil aliud amatur : hanc et dilectionem dici placet ». *De div. quaest. 83*, 36, 1; t. 40, col. 25. — *Sermo 21*, 2; t. 38, col. 143. — « Charitas usque adeo est donum Dei ut Deus vocetur ». *Sermo 156*, 5; t. 38, col. 852. Voir aussi *De Trinitate*, XV, 19, 37; t. 42, col. 1086, où l'appropriation de la charité au Saint-Esprit est clairement exposée. — Cf. S. BERNARD, *De diligendo Deo*, XII; éd. citée, p. 61, lignes 1-2.

nous obtiendrons Dieu, c'est Dieu déjà possédé, obtenu et, pour ainsi dire, circulant en nous par le don de soi-même qu'il nous fait (1). La charité est donc comme le gage de la possession divine, et plus encore qu'un gage, car un gage se reprend; la charité de Dieu, au contraire, s'est donnée une fois pour toutes, et ne se reprendra plus. Ne disons donc pas qu'en elle nous tenons le gage, mais bien plutôt les arrhes de la béatitude future; des arrhes, c'est-à-dire un don qui, au lieu d'être repris comme un gage, sera complété et parfait : nous avons la charité; plus tard, nous aurons la Charité même (2). Comment cette possession de Dieu dans l'amour, pour incomplète qu'elle soit encore, est dès ici-bas possible à l'homme, c'est ce que la doctrine de la grâce permet seule d'expliquer.

---

(1) « Deambulat autem in nobis praesentia majestatis, si latitudinem invenerit charitatis.... Si dilatemur, deambulat in nobis Deus : sed ut dilatemur, operetur ipse Deus ». *Sermo 163*, I, 1; t. 38, col. 889.

(2) *Sermo 23*, cap. VIII; t. 38, col. 158-159. — De cette conception de la charité découlent deux corollaires : 1° De la foi, de l'espérance et de la charité, cette dernière est la seule vertu qui ne passera pas (puisqu'elle est l'arrhe de la béatitude même), *Sermo 158*, 9; t. 38, col. 867; 2° corrélativement, étant le don de Dieu possédé par l'âme, la charité est le don le plus grand que Dieu puisse nous octroyer : *Sermo 145*, 4; t. 38, col. 793. Cf. saint Paul, I *Corinth.*, XIII, 1-3.

CHAPITRE III

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

Le rôle de la grâce ne se conçoit qu'en fonction des maux dont elle est le remède. Il y a d'abord dans l'homme une insuffisance radicale, puis un désordre rendu possible par cette insuffisance même; d'un mot, il y a du mal. L'existence du mal pose un problème dont Augustin s'était longuement tourmenté, dès avant sa conversion même (1). Si le mot Dieu a un sens, il ne peut désigner qu'un être parfait, auteur responsable de toutes choses; or, dire qu'il y a du mal dans l'homme, c'est admettre l'imperfection de l'univers. Comment concilier l'imperfection de l'œuvre avec la perfection de l'ouvrier et comment y porter remède ?

I. Le mal et le libre arbitre

Le problème relève essentiellement de la métaphysique, car la volonté humaine n'est qu'un fragment de l'ordre universel. Pour le résoudre, il faut donc partir de la considération de l'être.

Dieu est par définition, et en vertu même des preuves qui établissent son existence, le souverain bien. Étant le bien suprême, il n'y a aucun bien au-dessus ni en dehors de lui. Dieu ne peut donc changer puisque, n'ayant aucun bien à acquérir, il n'a rien à perdre ni à gagner. C'est ce que l'on exprime en disant que Dieu est immuable et éternel. Les créatures, au contraire, n'existent que par lui, mais elles ne sont pas de lui. Si elles étaient de lui, elles seraient identiques à lui, c'est-à-dire qu'elles ne seraient plus des créatures. Leur origine, nous le savons, est tout autre. Créées, elles ont été tirées par lui du néant. Or, ce qui vient du néant ne participe pas seulement de l'être, mais du non être. Il y a donc dans la créature une sorte de manque originel, qui engendre à son tour le besoin d'acquérir et par conséquent aussi

(1) Voir *Confess.*, VII, 3, 4-5, éd. Labr., t. I, pp. 148-149. — Sur cette question, voir l'étude détaillée de R. Jolivet, *Le problème du mal chez saint Augustin*, dans *Études sur saint Augustin*, (Arch. de Philos., VII, 2, 1930), pp. 1-104.

de changer. Telle est l'origine métaphysique de leur mutabilité (1). C'est ce que voulait exprimer la philosophie de Platon, en disant que les choses ne peuvent être dites absolument ni être, ni ne pas être : *nec ommino esse nec omnino non esse* (2); le difficile est de préciser la relation de l'être au non être dans chaque cas particulier.

Pour sortir d'embarras, il suffit de considérer les attributs universels qui font que les choses créées sont bonnes. Quelle que soit la substance que l'on considère, spirituelle ou corporelle, Dieu lui a conféré la mesure, la forme et l'ordre (*modus*, *species*, *ordo*). Que ces trois perfections soient grandes, la créature qui les possède sera un grand bien; qu'elles soient en elle modestes, cette créature ne sera qu'un petit bien; qu'elles y soient nulles, cette créature ne sera aucun bien. Mais la nature est proportionnelle au bien; mesure, forme et ordre supérieurs impliquent donc une nature supérieure; inférieurs, ils supposent une nature inférieure; nuls, ils correspondent à une nature nulle. Or, *nulla natura*, c'est, à volonté, nature nulle ou nulle nature; de toute façon, c'est le néant. Ainsi, puisque toute nature consiste en trois perfections, toute nature est bonne par définition (3).

Si tel est le bien, le mal ne peut être que la corruption de l'une ou l'autre de ces perfections dans la nature qui les possède. La nature mauvaise est celle en qui mesure, forme ou ordre sont corrompus, et elle n'est mauvaise qu'en proportion exacte du degré de leur corruption. Non corrompue, cette nature serait tout ordre, forme et mesure, c'est-à-dire bonne; même corrompue, elle reste bonne en tant que nature et n'est mauvaise qu'en tant que corrompue (4). Cette relation du mal au bien dans un sujet s'exprime en disant que le mal est une *privation*. Il est en effet la privation d'un bien que ce sujet devrait posséder, un manque d'être ce qu'il devrait être et, par suite, un pur néant (5).

---

(1) « Summum bonum quo superius non est, Deus est : ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est : ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt ». *De natura boni*, I; t. 42, c. 55 (Dieu est dit « vraiment immortel », par opposition à l'âme qui, au lieu de l'être par elle-même, ne l'est qu'en tant que créée par Dieu. Voir plus haut p. 70). — *Enchiridion*, XII, 4; t. 40, c. 236-237. *Contra Secundinum manichaeum*, VIII; t. 42, c. 584. — Pour l'influence de cette doctrine sur Descartes, voir Ét. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, 1913, pp. 211-235.

(2) *Conf.*, VII, 11, 17; éd. Labr., t. I, p. 162. *De natura boni*, X; t. 42, c. 554. Il semble qu'Augustin ait conservé quelque chose de l'identification platonicienne entre existence et immutabilité. Le Dieu d'Augustin est donc le Dieu chrétien en ceci qu'il est l'Être, mais la notion d'existence, caractéristique de Jéhovah, est interprétée par lui comme une sorte d'énergie d'immutabilité. Voir *De Trinitate*, XV, 2, 3; t. 42, c. 912.

(3) *De natura boni*, III, t. 42, c. 553 et XXIII, c. 558.

(4) *De natura boni*, IV; t. 42, c. 553 VI, c. 553-554.

(5) « ... quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod

En conséquence de cette doctrine, il ne suffit donc pas d'admettre que les manichéens ont tort de considérer le mal comme un être, puisque c'est une pure absence d'être; il faut aller plus loin et dire qu'étant néant par définition, le mal ne pourrait même pas être conçu en dehors d'un bien. Pour qu'il y ait mal, il faut qu'il y ait privation; il faut donc qu'il y ait une chose privée; or, en tant que telle, cette chose est bonne et c'est seulement en tant que privée qu'elle est mauvaise. Ce qui n'est pas n'a pas de défauts. Chaque fois donc que l'on parle de mal, on suppose implicitement la présence d'un bien qui, n'étant pas tout ce qu'il devrait être, est par là même mauvais. Le mal n'est pas seulement une privation, c'est une privation qui réside dans un bien comme dans son sujet (1).

Augustin ne s'est pas contenté d'affirmer cette thèse en général, il l'a spécialement appliquée au cas du mal volontaire, qui est le péché. L'acte volontaire et libre peut être en effet assimilé à une substance quelconque, douée de mesure, de forme et d'ordre. Que ces perfections ne soient pas ce qu'elles devraient être dans un acte déterminé, il se trouve par là même imparfait, donc mauvais. Mais, ici encore, la malice de l'acte n'est que dans ce dont il est privé; s'il n'était rien, il ne serait privé de rien; une mauvaise volonté est donc une volonté qui, en tant que telle, est bonne, mais à laquelle il manque d'être pleinement ce qu'elle devrait être; ici, pas plus qu'ailleurs, le mal ne peut exister en dehors du bien (2).

Ces principes une fois posés, il devient possible de rendre raison de la présence du mal dans le monde. En manifestant sa nature purement privative, ils libèrent en effet Dieu du reproche de l'avoir créé, car ce qui n'est rien ne peut pas être créé; ils prouvent même que, Dieu créant, le mal était inévitable, car créer est tirer du néant, et ce qui vient du néant est corruptible; ils permettent enfin de résoudre ce difficile problème : si la création *ex nihilo* impliquait nécessairement le mal, n'eût-il pas mieux valu ne rien créer ? Pour discuter cette dernière question, il est bon de distinguer entre le mal naturel et le mal

---

omnino non est ». *Conf.*, III, 7, 12; éd. Labr., t. I, p. 54. — « Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni ? » *Enchiridion*, XI; t. 40, c. 236.

(1) « Natura humana, etsi mala est, quia vitiata est, non tamen malum est, quia natura est. Nulla enim natura, in quantum natura est, malum est; sed prorsus bonum, sine quo bono ullum esse non potest malum ». *Op. imperf. cont. Julianum*, III, 206; t. 45, c. 1334. — Par analogie, l'erreur n'est qu'une absence d'être dans une pensée qui conçoit les choses autrement qu'elles ne sont; il n'y a donc jamais de fausseté dans les choses; le vrai est, le faux n'est pas. *Soliloq.*, II, 3, 3; t. 32, c. 886-887. II, 4, 5; col. 887. II, 5, 8; c. 889. *Conf.*, VII, 15, 21; éd. Labr., t. I, p. 165.

(2) « Porro mala voluntas, quamvis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia vitium est; tamen ejus naturae est, cujus est vitium, quod nisi in natura non potest esse, sed in ea quam creavit ex nihilo... » *De civitate Dei*, XIV, 11, 1; t. 41, c. 418. — « ut... bona tamen sine malis esse possint, sicut Deus ipse verus et summus...; mala vero sine bonis esse non possint, quoniam naturae in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt ». *Ibid.*, c. 418. — *De lib. arbit.*, II, 17, 46; t. 32, c. 1265-1266.

moral. Elle se subdivise, dès lors, en deux autres : pourquoi créer des natures corruptibles ? Pourquoi créer des volontés faillibles ?

En ce qui concerne le mal naturel, il suffira de rappeler que les choses, en tant qu'elles sont, ne peuvent être considérées que comme bonnes. Sans doute, elles naissent, se corrompent et meurent. L'univers est le théâtre de destructions continuelles qui, dans le cas des êtres vivants et de l'homme en particulier, s'accompagnent de souffrances, d'angoisses et des deuils les plus cruels. Il ne faut cependant pas oublier que chacun des êtres qui se remplacent ainsi les uns les autres est en soi un bien réel et que ce sont donc toujours des biens qui se succèdent perpétuellement sur le théâtre de l'univers. De plus, il y a une beauté et une perfection dans leur succession même et l'on peut trouver une raison satisfaisante de la destruction violente de beaucoup d'entre elles. Si minime que soit la perfection de chaque chose, elle n'est que par ce qu'elle a de bon et c'est à Dieu qu'elle doit de l'avoir. C'est lui aussi qui a disposé toutes choses de manière que les faibles cèdent aux fortes, les moins fortes aux plus fortes et les choses terrestres aux corps célestes qui leur sont supérieurs. Enfin, en se succédant les unes aux autres, à mesure qu'elles disparaissent et se remplacent, les choses engendrent une beauté d'un autre genre que celle qui s'offre à nos yeux dans l'espace. C'est, pour ainsi dire, une beauté qui se déroule dans le temps. Ce qui meurt ou cesse d'être ce qu'il était n'enlaidit ni ne déshonore l'ordre ou l'équilibre de l'univers; tout au contraire, de même qu'un discours bien composé est beau quoique les syllabes et les sons qui le composent s'écoulent sans cesse comme si chacun mourait pour laisser naître celui qui le remplacera, de même l'univers dure à la manière d'un poème dont le déroulement même fait la beauté (1).

En ce qui concerne le mal moral, le problème semble plus difficile à résoudre. Si les actions de l'homme ne sont pas toujours ce qu'elles doivent être, c'est sa volonté qui en est responsable. Il choisit librement ses décisions et c'est en tant que libre qu'il est capable de mal faire. La question est donc de savoir comment un Dieu parfait a pu nous douer du libre arbitre, c'est-à-dire d'une volonté capable de faire le mal ?

Ainsi posé, le problème revient à savoir si et dans quelle mesure la volonté libre peut être comptée au nombre des biens. La réponse à

---

(1) *De natura boni*, VIII; t. 42, c. 554. — Sur la beauté de cet ordre universel, *De civitate Dei*, XII, 4-5; t. 41, c. 351-353. — Les arguments par lesquels Augustin montre que l'imperfection des détails concourt à l'harmonie de l'ensemble, seront repris à satiété au cours du moyen âge : *De ordine*, I, 1, 2; t. 32, c. 979. *De musica*, VI, 11, 30; t. 32, c. 1179-1180. *De civitate Dei*, XI, 22; t. 41, c. 335-336, avec la critique d'Origène qui lui fait suite. — Pour l'influence de cette doctrine sur les métaphysiques postérieures, voir Ét. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris F. Alcan, 1913; pages 211-235.

cette question ne saurait être différente de ce qu'elle est en ce qui concerne les objets corporels. Il y a, dans le monde des corps, bien des choses dont nous pouvons faire mauvais usage; ce n'est pas une raison de dire qu'elles sont mauvaises et que Dien n'aurait pas dû nous les donner, car, prises en elles-mêmes, elles sont des biens. Pourquoi n'y aurait-il pas dans l'âme des biens du même genre, c'est-à-dire dont nous pouvons faire mauvais usage et qui pourtant, puisque ce sont des biens, n'ont pu nous être donnés que par l'auteur de tout bien ? C'est une grave diminution pour un corps humain que d'être privé de ses mains; des mains sont donc chose bonne et utile; pourtant, celui qui commet par elles des actions criminelles ou honteuses en use mal. Un corps humain sans pieds serait évidemment très imparfait, et cependant celui qui se sert des siens pour aller nuire à autrui ou pour se déshonorer lui-même en fait mauvais usage. Ce qui est vrai de ces organes l'est aussi de tous les autres; des yeux, par exemple, et c'est pourquoi l'on peut en dire autant de la volonté. Prise en elle-même, elle est bonne, puisqu'elle est ce sans quoi nul ne saurait mener une vie droite; c'est donc de Dieu qu'elle nous vient, et ce sont ceux qui en usent mal, non celui qui nous la donne, que nous devrions blâmer (1).

On sera peut-être tenté de résister à cette conclusion comme purement dialectique et abstraite. D'ailleurs, nous donner une volonté capable de faire le mal, n'était-ce pas nous faire un don si dangereux qu'il constituait à lui seul un mal véritable ? Il est très vrai que toute liberté recèle un danger, mais la nôtre n'en est pas moins la condition nécessaire du plus grand des biens qui puissent nous échoir : la béatitude. En soi, la volonté libre ne saurait être un mal; elle n'est pas non plus un bien absolu, comme sont la force, la tempérance ou la justice, dont on ne saurait faire mauvais usage sans les détruire par là même; elle est une sorte de bien moyen, dont la nature est bonne, mais dont l'effet peut être mauvais ou bon selon la manière dont l'homme en use (2). Or, cet usage du libre arbitre est à la disposition du libre arbitre même. Source de toute science, la raison se connaît elle-même; conservatoire de tous les souvenirs, la mémoire se souvient d'elle-même; maîtresse de toutes les autres choses, dont elle dispose librement, la volonté libre est également maîtresse d'elle-même (3).

(1) *De lib. arbit.*, II, 18, 48; t. 32, c. 1266. C'est en ce sens que l'existence des pécheurs eux-mêmes contribue à la perfection de l'univers (*Enchiridion*, 96, 24; t. 40, c. 276; et 100, 26, c. 279), mais ils n'y contribuent pas en tant que pécheurs; ils y contribuent en tant que volontés libres et capables de pécher ou de ne pas pécher : *De lib. arbit.*, III, 9, 26; t. 32, c. 1283-1284. III, 11, 32-33; t. 32, c. 1287-1288.

(2) *De lib. arb.*, III, 19, 50; t. 32, c. 1267-1268. — Voir l'excellent résumé que donnent les *Retract.*, I, 9, 6; t. 32, c. 598.

(3) « Noli ergo mirare, si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera ». *De lib. arbit.*, II, 19, 51; t. 32, c. 1268.

C'est donc d'elle, et d'elle seule que dépend le mauvais usage du bien qu'elle est.

D'autre part, la possibilité de ce mauvais usage était nécessairement la condition du bon, et du bonheur que ce bon usage entraîne. Lorsqu'elle s'attache, pour en jouir, au bien immuable et universel qu'est la vérité, notre volonté possède la vie bienheureuse, qui est le bien suprême de l'homme. Or, cette béatitude n'est pas identique à la Vérité, dont elle n'est que la possession individuelle. C'est par l'adhésion à une même Vérité, à une même Sagesse, communes à tous, que tous les hommes deviennent heureux et sages; mais un homme ne peut pas être heureux de la béatitude d'un autre homme, pas plus que l'on ne peut être prudent, juste ou fort, par la prudence d'un autre, sa justice ni sa force (1). Voilà pourquoi il faut à l'homme une volonté personnelle et libre, bien moyen en soi-même, qui reste libre de se tourner vers le bien suprême et de le posséder dans la béatitude, ou de s'en détourner pour jouir de soi et des choses inférieures, en quoi consiste le mal moral et le péché. Aversion du Souverain Bien, conversion vers les biens secondaires, tels sont, en somme, les deux actes libres qui décident de notre bonheur ou de notre malheur éternels (2).

Soit, dira-t-on, mais d'où vient que la volonté ait opté pour le péché? Dieu est cause de tout, il est donc cause du mouvement d'aversion par quoi le libre arbitre se détourne du bien suprême pour s'attacher aux biens inférieurs, et, puisque ce mouvement est indubitablement un péché, Dieu est, par là, cause du péché lui-même. Ou, si ce mouvement ne vient pas de Dieu, d'où vient-il? La seule réponse sincère que l'on puisse faire à cette question, c'est que nous n'en savons rien; non pas d'ailleurs que l'on ignore où se trouve le vrai responsable, mais parce que l'on ne peut connaître ce qui n'est rien. *Sciri enim non potest quod nihil est.* Quel est le sens métaphysique de cette réponse?

Tout bien vient de Dieu; toute nature est un certain bien; donc toute nature vient de Dieu. Cette conclusion absolue s'applique aux choses sensibles comme aux choses intelligibles. Voyons-nous un être en qui se rencontrent mesure, ordre et nombre, n'hésitons pas à reconnaître que c'est Dieu qui en est l'auteur. Dépouillons, au contraire, cet être de ce qu'il a de mesure, d'ordre et de nombre; si nous les lui retirons complètement, il ne restera absolument rien. Tant qu'il subsiste un rudiment de forme, si grossier et imparfait qu'il puisse être, il reste un commencement de bien qui, comme une sorte de matière, pourra progressivement être conduit à sa perfection. Si donc une ébauche d'être est un certain bien, la suppression totale du bien équivaut par définition à une suppression totale d'être. Il devient dès lors contradictoire d'imaginer une cause positive, telle que Dieu,

(1) *De lib. arbit.*, II, 19, 52; t. 32, c. 1268.
(2) *De lib. arbit.*, II, 19, 52-53; t. 32, c. 1268-1269.

à l'origine du mouvement d'aversion par quoi la volonté libre se détourne de lui. Sans doute, il l'a créée maîtresse d'elle-même et capable de s'attacher au souverain bien ou de s'en détourner; mais la volonté ainsi créée *pouvait* se détacher de Dieu, elle ne le *devait* pas; sa chute, puisque c'en fut une, n'a pas été la chute naturelle et fatale d'une pierre qui tombe, mais la chute libre d'une volonté qui s'abandonne (1). Simple défaut, manque d'ordre, et par conséquent manque d'être, le mouvement de la chute originelle n'a d'autre origine lui-même que le néant, c'est-à-dire le non être. Comment, n'étant rien, le péché aurait-il une cause efficiente? C'est seulement d'une déficience de la cause qu'il peut être question à son sujet. Chercher la cause d'un manque, ou d'un défaut d'être, c'est chercher une cause positive du silence ou des ténèbres. Le silence n'est qu'une absence de son; les ténèbres ne sont qu'une absence de lumière (2); pareillement, pourrait-on dire, le péché n'est en notre volonté qu'une absence d'amour de Dieu. Changeante, parce que créée de rien et par conséquent imparfaite, notre volonté n'a eu qu'à se laisser choir du créateur aux créatures pour introduire en elle et dans l'univers le désordre initial du péché (3). Ajoutons que pour réparer ce désordre, dont il n'est aucunement responsable, Dieu vient à notre secours; il tend la main à l'homme déchu pour le relever de sa chute et recrée par la grâce l'ordre primitif détruit par le péché (4).

II. Le péché et la grace

Étant le Souverain bien, Dieu se suffit; c'est donc librement et gratuitement qu'il donne tout ce qu'il donne, et, en ce sens, il n'est aucune de ses œuvres qui ne soit une grâce. Pour être, l'homme n'a pas eu à le mériter car, pour mériter, il lui aurait d'abord fallu être; or, n'étant pas, il a cependant été fait, et non seulement fait comme une pierre ou un animal, mais fait à l'image de son créateur. En ce sens impropre la nature elle-même serait donc une grâce (5), mais une

---

(1) *De lib. arbit.*, III, 1, 2; t. 32, c. 1271. — *De div. quaest. 83*, qu. I-IV; t. 40, c. 11-12.

(2) « Nemo igitur quaerat causam efficientem malae voluntatis; non enim est efficiens, sed deficiens : quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium... » *De civitate Dei*, XII, 7; t. 41, c. 355.

(3) *De civitate Dei*, XII, 8; t. 41, c. 355.

(4) *De lib. arbit.*, II. 20, 54; t. 32. c. 1270.

(5) « Communis est omnibus natura, non gratia. Natura non putetur gratia; sed et si putetur gratia, ideo putetur gratia quia et ipsa gratis concessa est » *Sermo 26*; IV, 4; t. 38, c. 172-173. — Cf. « ... illam generalem gratiam... qua creatus est homo... » *ibid.*, VIII, 9; c. 174-175. — Cf. *Retract.*, XXV; t. 32, col. 624, qui renvoie à l'*Epistolae ad Romanos inchoata expositio*, t. 35, col. 2087.

grâce pour ainsi dire universelle et commune à tous. Au-dessus d'elle s'en trouve une autre, bien différente : non plus celle par laquelle le Verbe éternel nous a tous fait hommes, mais celle par laquelle le Verbe incarné a fait de certains hommes ses fidèles (1). Telle est la grâce proprement dite; il importe de connaître l'une et l'autre, d'en comprendre la nécessité et d'en décrire les effets.

Étant absolument libre dans son acte créateur, Dieu pouvait, s'il l'eût voulu, créer l'homme dans l'état où nous le voyons présentement. Il n'y eût rien eu d'indigne de lui à avoir fait des âmes telles que sont actuellement les nôtres, ignorantes certes, mais douées d'une lumière naturelle qui leur permet de se libérer progressivement des ténèbres de l'ignorance et d'une volonté capable d'acquérir toutes les vertus (2). Dieu ne l'a pas voulu cependant. L'état dans lequel il a créé l'homme était de beaucoup supérieur à son état présent. Avant le péché, l'homme menait une vie dont l'essence même était son amour paisible de Dieu. Aimant Dieu sans efforts, l'homme ne commettait aucun péché; ne commettant aucun péché, il n'était soumis à aucun mal, à aucune douleur, à aucune tristesse; il était donc incorruptible et immortel (3). Outre cet état de paix parfaite — *summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas* — le premier homme jouissait dans sa pensée d'une claire lumière. Non seulement nous sommes en droit de le conjecturer en partant de ce fait qu'Adam fut créé sans imperfections naturelles, mais encore l'Écriture dit expressément qu'il imposa leurs noms à toutes les espèces d'animaux, indice non méconnaissable de sagesse (4). Enfin, possédant une science étendue sans avoir à peiner pour l'acquérir, le premier homme évitait spontanément l'erreur. La peine dans la conquête du savoir, l'ignorance et l'erreur qui se mêlent au savoir péniblement conquis, ne sont point liées à l'institution première de notre nature, ce sont, l'une et l'autre, des châtiments du péché (5).

Que signifie donc l'état de nature dans une telle doctrine? Autant qu'on peut en juger d'après l'analyse des textes, il n'implique à aucun degré un droit de la créature, soit moral et fondé sur ses mérites — ce qui est évident —, soit métaphysique et fondé sur la définition

(1) « Excepta ergo illa gratia, qua condita est humana natura (haec enim Christianis Paganisque communis est), haec est major gratia, non quod per Verbum homines creati sumus, sed quod per Verbum carnem factum fideles facti sumus ». *Sermo 26*; V, 6; t. 38, c. 173.

(2) C'est l'hypothèse envisagée dans le *De libero arbitrio*, III, 20, 56; t. 32, c. 1298; elle est confirmée dans *Retract.*, I, 9, 6; t. 32, c. 598 : « ... quamvis ignorantia et difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sic culpandus, sed laudandus esset Deus... »

(3) *De civitate Dei*, XIV, 10; t. 41, c. 417. — Cf. XIV, 26; c. 434-435. — *De genesi ad litt.*, XI, 1. 1; t. 44, c. 781.

(4) *Op. imperf. cont. Julianum*, V, 1; t. 45, c. 1432.

(5) *De lib. arbit.*, III, 18, 52; t. 32, c. 1296.

de son essence, ce qui est au moins probable. Augustin a clairement réglé le premier point, ainsi qu'on vient de le voir; il a réglé l'autre par prétérition, soit qu'il n'ait pas aperçu clairement la nature du problème, soit qu'il l'ait consciemment transposé sur un plan différent du nôtre. On ne trouve pas chez lui, du moins à notre connaissance, de définition de ce que l'essence métaphysique de l'homme peut avoir impliqué comme appartenant de droit à sa nature; le point de vue auquel il se place constamment est en quelque sorte historique et purement de fait. Dieu a créé l'homme dans un certain état de nature; s'il l'eût créé dans un autre état, même inférieur, c'eût été un autre état de nature (1), l'un comme l'autre n'étant en fin de compte qu'un don gratuit de Dieu.

On ne saurait donc être surpris de voir saint Augustin attribuer successivement à la grâce tous les dons qui constituent l'institution première de la nature. Créé par Dieu dans l'état de rectitude, ainsi que l'enseigne d'ailleurs l'Écriture (*Eccl.*, VII, 30), il ne jouissait de cette subordination parfaite de son corps à son âme que comme d'un don gratuit du créateur. L'amour même — *amor imperturbatus* — dont l'homme adhérait à Dieu comme à son bien, et duquel découlait tous ses autres privilèges, ne lui appartenait qu'en vertu d'une libre et généreuse dispensation divine. Ce que l'on nomme aujourd'hui la grâce sanctifiante, l'adoption de l'homme par Dieu qui fait que ses créatures deviennent ses enfants, n'était que le plus précieux et le plus magnifique de ses dons (2). L'immortalité, enfin, dont l'homme

---

(1) Les différences entre l'augustinisme et le thomisme qu'entraîne l'adoption de ce point de vue apparaissent à plein dans le remarquable travail de J.-B. Kors, *La Justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas* (Bibliothèque Thomiste, II), Le Saulchoir, 1922; pp. 7-22; notamment cette remarque : « Théoriquement donc, saint Augustin ne pose pas la question de la nature pure. Il considère seulement ce fait, que Dieu créa l'homme dans la rectitude » (p. 11). Nous ne connaissons aucun texte qui aille contre cette assertion, ou même autorise à la limiter. De même encore : « Ainsi il (Augustin) ne considère pas la nature dans sa constitution essentielle, mais telle qu'elle a été créée par Dieu. Celle-ci est pour lui la vraie nature, au sens propre du mot » (p. 10); assertion que justifie ce texte décisif : « ...naturam, qualis sine vitio primitus condita erat : ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur ». *Retract.*, I, 10, 3; t. 32, c. 600. L'autre sens, impropre selon saint Augustin, du mot *nature*, est celui qui désigne cet autre état de fait dans lequel nous naissons après le péché : « Translato autem verbo utimur, ut naturam dicamus etiam, qualis nascitur homo... » *Ibid.* Il n'y a pas trace, dans tout cela, de la nature pure thomiste, dont la définition philosophique se fonde sur l'essence de l'homme, et que le péché ne saurait donc avoir corrompue sans le détruire tout entier. Si l'on entend, avec saint Thomas, par *bonum naturae humanae* : « ipsa principia naturae ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatae », on doit dire que « primum... bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum » (*Sum. theol.*, Ia IIae, qu. 85, art. 1, Resp.). On verra que, selon saint Augustin, la nature peut avoir été et est au contraire corrompue, puisqu'elle n'était primitivement que l'ordre même établi par Dieu et détruit ensuite par le péché.

(2) « Unicum enim Filium Deus habet quem genuit de substantia sua... Nos autem non de substantia sua genuit; creatura enim sumus, quam non genuit; sed fecit; et ideo, ut fratres Christi secundum modum suum faceret, adoptavit. Iste itaque modus

jouissait dans l'état de nature ainsi définie, lui appartenait en vertu d'une autre grâce (1) qui ne découlait même pas nécessairement de son état de justice originelle (2), car son immortalité ne consistait pas à ne pouvoir pas mourir, mais seulement à pouvoir ne pas mourir, en ne se séparant pas de l'arbre de vie dont il s'est en fait séparé par le péché. De toute façon, rien de ce que l'homme avait ne lui appartenant de droit, on ne saurait s'étonner qu'il ait tant perdu en péchant.

Comblé de ces dons, l'homme n'avait qu'à persévérer pour continuer d'en jouir, et rien ne lui était plus aisé que la persévérance. Bien qu'Augustin ne distingue pas expressément ce que l'on nomme aujourd'hui grâce sanctifiante de ce que l'on nomme grâce actuelle, il attribue, sans aucun doute possible, cette dernière à l'homme tel que Dieu l'avait créé. Adam jouissait, pour persévérer dans le bien, d'une grâce telle que celle dont nous jouissons pour nous libérer du mal. Sans aucune lutte intérieure, sans tentations du dedans et sans trouble, il vivait en paix dans le lieu de sa béatitude (3). Si donc l'homme s'est préféré et, par là même, s'est détourné de Dieu, c'est à une simple défaillance de son libre arbitre qu'il faut imputer cette chute; Dieu lui avait donné tout ce qu'il fallait pour le mettre à même de l'éviter.

La nature exacte de l'acte prévaricateur qui a modifié si profondément l'état de l'homme est fort complexe. Vu de l'extérieur, il fut essentiellement la transgression d'un ordre facile à respecter. Dieu avait défendu à l'homme de manger d'un certain fruit, lui imposant ainsi l'obéissance, vertu qui, chez une créature raisonnable, est pour ainsi dire la mère et la gardienne de toutes les vertus. Ce précepte n'avait été manifestement donné qu'en vue d'assurer l'obéissance elle-même, car rien n'était plus aisé que de se passer de ce fruit dans un lieu de félicité où toute nourriture était en abondance. En outre, on se souviendra que ses désirs ne résistaient pas encore à la volonté de l'homme; puisque ce désordre est une suite du péché, il ne saurait en être la cause (4). Ce n'est donc pas dans la difficulté du précepte, ni

---

quo nos Deus, cum jam essemus ab ipso non nati, sed conditi et instituti, verbo suo et gratia sua genuit ut filii ejus essemus, adoptio vocatur ». *Contra Faustum manichaeum*, III, 3; t. 42, c. 215. — Voir E. PORTALIÉ, *art. cit*, col. 2393, *b*, et J.-B. KORS, *op. cit.*, p. 13.

(1) « Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale, ideo quia et non mori poterat ». *De genesi ad litt.*, VI, 25, 36; t. 34, c. 354. — « ... qui status eis de ligno vitae, quod in medio paradiso cum arbore vetita simul erat, mirabili Dei gratia praestabatur... ». *De civit. Dei*, XIII, 20; t. 41, c. 394.

(2) Voir J.-B. KORS, *op. cit.* p. 9.

(3) *De correptione et gratia*, XI, 29; t. 44, col. 933-934.

(4) « Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum... Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat, tam leve praeceptum ad observandum, tam breve ad memoria retinendum, ubi praesertim nondum voluntati cupiditas

dans une insubordination quelconque du corps humain que se trouve l'origine du mal, mais seulement dans la volonté de l'homme et spécialement dans son orgueil. Et qu'est-ce à son tour que l'orgueil, sinon le désir d'un rang et d'une indépendance pervers? Vouloir s'élever à une dignité qui n'était pas la sienne, ce fut, de la part de l'homme, cette confiance en soi-même, qui lui fit déserter le principe auquel il devait s'attacher pour se complaire en soi et, en un certain sens, pour être à soi-même son propre principe (1). Mouvement spontané d'une nature tirée par Dieu du néant et qui précéda jusqu'à la tentation même du démon, car la promesse d'être semblable à Dieu ne l'eût pas séduit s'il n'eût déjà commencé à se complaire en soi-même. Voilà le mal secret que l'acte extérieur n'a fait que rendre visible (2), l'orgueil d'être à soi-même sa propre lumière, le refus de rester tourné vers la vraie lumière qui ferait pourtant de lui une lumière. Faute si profonde qu'elle est en quelque sorte inconsciente de sa vraie nature, car, au lieu de se détester, elle se donne immédiatement en excuse. « Le serpent m'a séduit, et j'ai mangé de ce fruit »; l'orgueil cherche à reporter sur autrui le crime dont il est responsable; la transgression volontaire de l'ordre s'accuse elle-même au moment précis où elle tente de s'excuser (3).

Telle est la raison pour laquelle Augustin ne cesse d'affirmer que la faute originelle fut un effet du libre arbitre de l'homme et doit donc être imputée premièrement à sa volonté : *quia vero per liberum arbitrium Deum deseruit, justum judicium Dei expertus est* (4). On voit désormais à plein combien il était vrai de dire que Dieu n'a rien fait que de bon et que le mouvement qui sépara l'homme de sa fin n'est

resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est, tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri ». *De civ. Dei*, XIV, 12; t. 41, c. 420.

(1) Selon *Eccli.*, X, 15. « Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit, cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. Spontaneus est autem iste defectus : quoniam si voluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut videret, et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ab sibi placendum averteretur... » *De civ. Dei*, XIV, 13, 1; t. 41, c. 420-424.

(2) « Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere coepisset. Hinc enim et delectavit quo dictum est, *Eritis sicut dii* (*Gen.*, III, 5). Quod melius esse possent summo veroque principio cohaerendo per obedientiam, non suum sibi existendo principium per superbiam. Dii enim creati, non sua veritate, sed Dei veri participatione sunt dii... Illud itaque malum, quo cum sibi homo placet, tanquam sit ipse lumen, avertitur ab eo lumine, quod et si placeat et ipse fit lumen : illud, inquam, malum praecessit in abdito, ut sequeretur hoc malum quod perpetratum est in aperto ». *De civ. Dei*, XIV, 13, 2; t. 41, col. 421-422.

(3) *De civ. Dei*, XIV, 14; t. 41, col. 422.

(4) *De correptione et gratia*, X, 28; t. 44, col. 933. — Cf. *Retract.*, I, 15, 2; t. 32, col. 608.

venu que de l'homme même. La nature humaine pouvait déchoir, sans quoi il n'y aurait pas eu de faute, mais elle ne devait pas nécessairement déchoir, sans quoi l'acte qu'elle a commis n'en aurait pas été une. En nous détournant volontairement de Dieu, c'est-à-dire en refusant de le vouloir et de l'aimer, nous avons tous opté en Adam pour l'avare et orgueilleuse possession des créatures plutôt que pour la soumission au Bien universel, nous avons subverti l'ordre divin en préférant l'œuvre à l'Ouvrier. Voilà donc qui est fait, ou plutôt défait, car le péché n'a rien produit que du désordre (1), il en faut désormais considérer les suites, et le remède.

Les deux conséquences de la faute originelle, qu'Augustin associe toujours en les mentionnant, sont la concupiscence et l'ignorance (2). Puisque ces deux vices avaient été exclus par Dieu de la nature humaine telle qu'il l'avait établie, on peut dire sans exagération que, par la volonté mauvaise du premier homme, la nature humaine s'est trouvée changée (3). Au lieu de la science dont Adam jouissait sans avoir à l'acquérir, l'ignorance présente d'où nous essayons péniblement de sortir; au lieu de la maîtrise exercée par l'âme sur la chair, la révolte du corps contre l'esprit. Ces désordres sont des péchés, comme le fut l'acte même dont ils découlent; ils sont le péché originel même, se prolongeant dans les conséquences qu'il a engendrées, et qui, en ce sens, sont donc encore lui (4).

---

(1) « Bona igitur voluntas opus est Dei : cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala vero voluntas prima, quoniam omnia mala opera praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera, quam opus ullum ».

(2) Les interprètes de saint Augustin discutent pour savoir si la concupiscence est le péché originel ou seulement une suite (*reatus*) de ce péché. Le sens même du terme *reatus* — suite, ou suite et culpabilité, ou culpabilité seule — est impliqué dans la discussion. É. PORTALIÉ, (*art. cité*, col. 2395, 3e *question*) soutient qu'Augustin n'a pas identifié le péché originel avec la première concupiscence, qui en est seulement l'effet. J.-B. KORS (*op. cit.*, p. 16, note 7), déclare ne pouvoir comprendre comment É. Portalié a pu dire chose pareille : « Le saint docteur s'exprime trop nettement en sens contraire ». C'est néanmoins É. Portalié qui a raison. Il y a à cela une raison de principe : la concupiscence est un désordre; si Dieu a créé l'homme sujet à la concupiscence, on ne voit plus de différence essentielle entre l'état de nature voulu par Dieu et l'état de nature déchue. Il y a, en outre, des textes formels en ce sens, que J.-B. Kors aurait dû discuter avant de condamner l'interprétation contraire. Augustin dit expressément d'Adam avant la chute : « ubi praesertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de poena transgressionis postea subsecutum est... » (voir plus haut, p. 194, note 4). La concupiscence est donc un dérèglement consécutif à l'orgueil de la volonté qui, lui, est le péché originel dans son essence. Tous les textes allégués par J.-B. KORS, p. 16, s'expliquent par le fait que, dans l'état de nature déchue, le péché originel ne se distingue plus de la punition qui le frappe : la concupiscence et l'ignorance. C'est en ce sens que « peccatum originale sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati », comme il appert du contexte même (*ibid.*, note 3).

(3) « ... quando ille (*scil.* primus homo) propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturamque in se vitiavit, mutavit, obnoxiavit humanam... ». *Op. imperf. cont. Julianum*, IV, 104; t. 45, c. 1401.

(4) Sur le problème de la transmission du péché originel, voir É. PORTALIÉ, *art. cité*, col. 2394-2398. — J.-B. KORS, *op. cit.*, pp. 20-22.

De la nature instituée par Dieu, que reste-t-il après un tel désordre? Le mal qui n'avait été chez Adam que celui d'une faute, en se propageant jusqu'à nous, est devenu le mal d'une nature. C'est donc qu'une nature viciée et vicieuse s'est substituée désormais à une nature bonne (1). Il ne faudrait pourtant pas croire que la nature première, voulue par Dieu, ait été complètement détruite par la faute d'Adam. Cette nature n'était autre qu'un don de Dieu; si donc Dieu retirait tout ce qu'il lui a donné, elle cesserait totalement d'être (2). Nous savons que tel n'est pas le cas, puisqu'il reste à l'homme, outre la vie animale, avec l'ordre qu'elle comporte et le pouvoir de se multiplier dans sa postérité, une pensée qui, bien qu'enténébrée, demeure capable de connaître le vrai et d'aimer le bien, en acquérant progressivement, par un lent exercice, les arts, les sciences et les vertus (3). Car il y a des vertus naturelles, même chez l'homme déchu. Certains Romains, par exemple, ont fait preuve de force, de tempérance, de justice ou de prudence. Il faut voir là comme autant de vestiges d'un ordre détruit, des ruines dont la subsistance rend une restauration possible et que Dieu conserve à cette fin; dans tous les cas, qu'il s'agisse d'un reste de disposition habituelle à la vertu ou d'une force exceptionnelle pour accomplir un acte héroïque, elles sont, dans l'homme qui les accomplit ou en témoigne, un don de Dieu. Comme il confère à la nature tout être et toute opération, c'est lui qui garde à l'homme déchu le pouvoir d'accomplir des actions vertueuses quelconques (4); c'est donc de lui que vient en général à l'homme tout bon usage du libre arbitre (5); laissé à lui-même, l'homme ne posséderait en propre que le pouvoir de mal faire, le mensonge et le péché (6). D'ailleurs, la reconnaissance

(1) *De div. quaest. ad Simplic.*, I, 1, 11, t. 40, col. 107.

(2) « Neque enim damnando aut totum abstulit quod dederat, alioquin non esset omnino... » *De civ. Dei*, XXII, 24, 1; t. 41, col. 788. — « Nullum quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia ». *De civ. Dei*, XIX, 12, 2; t. 41, col. 639. — « Neque enim totum aufert (Deus) quod naturae dedit : sed aliquid adimit, aliquid relinquit, ut sit qui doleat quod adimit ». *De civ. Dei*, XIX, 13, 2; t. 41, col. 641.

(3) « ... non in eo (*scil.* homine) tamen penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei ». *De civ. Dei*, XXII, 24, 2; t. 41, col. 789. D'où tout le long développement que l'on pourrait appeler : l'éloge de l'homme déchu, *ibid.*, XXII, 24, 3-5; col. 789-792. L'éclatante beauté de ce qui nous reste donne une faible idée de ce que l'homme avait reçu.

(4) Sur la question des vertus naturelles des païens, voir les substantiels chapitres de J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, t. II, p. 258-294. — Voir également É. Portalié, *art. cité*, col. 2386-2387.

(5) « Cum enim omnia bona dicerentur ex Deo, id est magna, et media, et minima : in mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus jam virtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia omnia bona... ex Deo sunt, sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis ». *Retract.*, I. 9, 6; t. 32, col. 598. La suite : « Deinde... » *etc.*, montre qu'Augustin distingue cette grâce de la grâce salutaire.

(6) « Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum ». *In Johan.*, V, 1; t. 35,

de ce que Dieu conserve à la nature d'être et d'efficace après la faute ne doit pas nous masquer le fait, que rien de ce que Dieu lui garde de perfections n'a plus aucune valeur pour son salut. Rares et précaires, les vertus qui subsistent ne peuvent retrouver leur valeur surnaturelle primitive que si Dieu la leur rend par un secours spécial et adapté aux besoins de la nature déchue : la grâce (1).

Envisagée de ce nouveau point de vue, la grâce reçoit une signification toute différente de celle que nous lui avions d'abord attribuée, car si elle se distingue mal de la nature avant la chute, elle s'en distingue au contraire radicalement dans l'état de nature déchue. Or nous avons dit que ce deuxième sens du mot grâce est son sens propre. On entendra dès lors par là l'ensemble des dons gratuits de Dieu qui ont pour fin de rendre possible le salut de l'homme en état de nature déchue. Ce qu'il y a de commun au sens impropre et au sens propre du mot, c'est la gratuité absolue du don par lequel Dieu constitue la nature ou donne la grâce; ce qu'il y a de propre au second sens, c'est que, se portant sur une nature pervertie, elle n'a plus pour objet de fonder l'œuvre de Dieu, mais de la rétablir en redressant un désordre dont pourtant l'homme seul est l'auteur (2).

Le caractère essentiel de la grâce ainsi définie, c'est qu'elle est surnaturelle par définition. A ce titre, elle se distingue radicalement du concours universel que Dieu prête à l'être des créatures et à chacune de leurs opérations en particulier. On peut, si l'on veut, donner à tous les dons de Dieu le nom de grâce, puisqu'ils sont tous gratuits; c'est le premier sens du mot que nous avions examiné; mais il s'agit ici du don spécial par lequel Dieu rend à l'homme déchu ce qu'il a perdu par sa chute. Adopté comme fils de Dieu et frère de Jésus-Christ

---

col. 414. — « Cum dico tibi : sine adjutorio Dei nihil agis, nihil boni dico, nam ad male agendum habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem : quanquam non est illa libera ». *Sermo 156*, 11, 12; t. 38, col. 856. Sur le sens de cette dernière remarque, voir plus loin § III, *La grâce et la liberté*.

(1) Saint Augustin marque toujours soigneusement :

1° Que les vertus des païens, bien qu'elles soient des vertus morales réelles, n'ont jamais que l'apparence des vertus chrétiennes; Dieu les leur accorde pour nous inciter par leur exemple à acquérir les vertus vraies si elles nous manquent, et nous détourner de nous en glorifier si nous les possédons déjà. *De civ. Dei*, V, 18, 3; t. 41, col. 165. *Ibid.*, V, 19; col. 105-106. — *Epist. 138*, III, 17; t. 33, col. 533 (où cette idée se relie au thème de l'ordre de la citée terrestre). *Epist. 144*, 2; t. 33, col. 591. — *De patientia*, XXVII, 28; t. 40, col. 624. — *De gratia Christi*, XXIV, 25; t. 44, col. 376. — *Op. imp. cont. Julian.*, IV, 13, 16; t. 44, col. 744.

2° Ces vertus naturelles sont stériles de toute valeur surnaturelle. Bien plus, elles deviennent autant de vices lorsque, comme il n'est que trop porté à le faire, l'homme s'en attribue le mérite et s'en glorifie. La seule fin légitime est Dieu; toute action, même matériellement louable, qui se rapporte à l'homme, cesse donc d'être vertu et devient vicieuse par le fait même. Voir *De civitate Dei*, XXI, 16; t. 41, col. 730; et surtout, *op. cit.*, XIX, 25, le chapitre intitulé : *Quod non possint ibi verae esse virtutes, ubi non est vera religio*; t. 41, col. 656. — *De div. quaest. 83*, 66, 5; t. 40, col. 63.

(2) *Epist. 177*, 7; t. 33, col. 767-768. — *Epist. 194*, III, 8; t. 33, col. 877. — *Epist. 217*, III, 11; t. 33, col. 982.

lors de la création, l'homme à perdu cette qualité par le péché. Dès lors, rien de ce qu'il fait, même avec le concours universel de Dieu sans lequel il cesserait d'être, n'a plus le moindre prix aux yeux de Dieu. Pour que ses actes recouvrent une valeur quelconque de mérite, il faut que Dieu lui-même la leur rende; c'est ce qu'il fait par la grâce, en vertu des mérites de Jésus-Christ (1).

Pour justifier le caractère surnaturel du don qui doit restaurer la nature, Augustin fait constamment appel à l'un des principes fondamentaux de sa métaphysique. Tout être est un bien; tout bien est l'œuvre de Dieu, qui est à la fois l'Être et le Bien suprêmes; tout défaut, au contraire, tient au non être dont ce qui n'est pas Dieu tire son origine. On peut donc rendre raison suffisante de l'introduction du mal dans le monde en ne considérant que la seule nature de l'homme, car, ainsi que nous l'avons vu, la faute originelle fut une simple défection; mais comment la restauration du bien détruit par lui pourrait-elle être attribuée à l'homme ? Pour instituer la nature, il n'avait pas fallu moins que le pouvoir créateur de Dieu; pour la rétablir, c'est une véritable recréation qui devient donc nécessaire. Nous verrons, en étudiant les rapports de la grâce et de la liberté, à quelles erreurs la méconnaissance de ce principe peut conduire. Pour l'instant, il nous suffit d'en marquer la nécessité et de poser par là même les fondements de toute doctrine de la liberté chrétienne. Pour tomber, l'homme n'a qu'à le vouloir, mais il ne lui suffit pas de vouloir se relever pour le pouvoir (2). Créé par Dieu à son image et ressemblance, l'homme a perdu par sa faute ces dons éminents; pour se les rendre, il lui faudrait être Dieu même, qui les lui avait primitivement donnés (3). Dans quelle mesure et à qui Dieu dispense-t-il ce don ?

Considérons d'abord l'homme après la faute, mais avant que la loi n'eût été promulguée pour le peuple juif. Les générations qui se succédèrent alors vivaient dans le péché sans même en avoir connaissance. Aveugles au bien de par la faute d'Adam, non encore averties par la Loi, elles suivaient le mal sans le savoir (4). L'effet propre de la Loi promulguée par Dieu fut précisément de donner aux hommes la conscience de leur culpabilité. La Loi n'est donc venue ni pour introduire le péché dans le monde, car il y était déjà, ni pour l'en extirper, car la grâce seule le peut faire; elle est simplement venue pour le

---

(1) Sur le rôle de Jésus-Christ, comme médiateur, dans la théologie augustinienne, voir É. Portalié, art. cité, col. 2366-2374.

(2) « ...quia sponte homo, id est libero arbitrio, cadere potuit, non etiam surgere... » *Retract.*, I, 9, 6; t. 32, col. 598.

(3) *De spiritu et littera*, XXVIII, 48; t. 44, col. 230. *Retract.*, II, 24, 2; t. 32, col. 640.

(4) « Sed mortuum fuerat (*scil.* peccatum), id est occultatum, cum mortales nati sine mandato legis homines viverent, sequentes concupiscentias carnis sine ulla cognitione, quia sine ulla prohibitione ». *De div. quaest. ad Simplic.*, I, 1, 4; t. 40, col. 104.

montrer et pour donner du moins à l'homme, avec le sentiment de sa faute, celui de la nécessité de la grâce. Le péché, qui demeurait secret avant la prohibition, éclate aux yeux lorsqu'il devient prévarication (1). Mais il y a loin de connaître la Loi à la suivre; bien loin de supprimer la concupiscence, on peut dire qu'elle l'aggrave en en faisant une violation des prescriptions divines (2). Celui qui ne vit que sous le règne de la loi reste l'esclave de la concupiscence engendrée par le péché; il sait qu'elle le domine; il sait qu'elle lui est interdite; il sait même qu'elle lui est justement interdite, et cependant il lui cède (3); ceux-là seuls que la grâce soutient de son efficace peuvent faire plus que connaître la loi : l'accomplir.

L'acquisition de la grâce est donc pour l'homme une condition nécessaire du salut. Certains croient l'acquérir au moyen de leurs bonnes œuvres, mais c'est renverser indûment les termes du problème. La grâce ne serait pas gratuite, c'est-à-dire, ne serait plus grâce, s'il était possible de la mériter. Or le commencement de la grâce, c'est la foi. La foi passe donc avant les œuvres, non qu'elle en dispense et les supprime, mais au contraire parce qu'elles en découlent. En d'autres termes, nul ne doit penser qu'il a reçu la grâce à cause des bonnes œuvres qu'il a accomplies, mais qu'il ne saurait accomplir de bonnes œuvres à moins que, avec la foi, il n'ait reçu la grâce (4). L'homme commence donc d'avoir la grâce, lorsqu'il commence à croire en Dieu, sous un avertissement qui lui vient soit du dedans, soit du dehors. D'abord conçue, puis née dans l'âme, cette vie nouvelle fait un homme nouveau de celui en qui elle va désormais se développer.

Si donc la grâce précède les œuvres et leur mérite, ce qui revient à dire qu'elle ne saurait résulter en nous d'une acquisition, il reste qu'elle soit le fruit d'une élection (5); mais quelle en est la cause? Le problème est d'autant plus difficile à résoudre que toute élection est un choix; or un choix suppose des motifs et, ici, nous admettons qu'avant le choix de Dieu il n'y a et ne peut y avoir dans les créatures aucune raison d'être choisies. La gratuité pure de la grâce semble exclure jusqu'à la possibilité même d'une élection. La seule manière

---

(1) *Op. cit.*, I, 1, 2; col. 103. I, 1, 6 : col. 105.

(2) *Op. cit.*, I, 1, 3; col. 103. I, 1, 15; col. 108.

(3) *De diversis quaest. ad Simplic.*, I, 1, 7-14; t. 40, col. 105-108.

(4) « ...eo ipso quo gratia est evangelica, operibus non debetur : *alioquin gratia jam non est gratia* (*Rom.*, XI, 6). Et multis locis hoc saepe testatur (*scil.* Apostolus), fidei gratiam praeponens operibus, non ut opera exstinguat, sed ut ostendat non esse opera praecedentia gratiam, sed consequentia : ut scilicet non se quisque arbitretur ideo percepisse gratiam, quia bene operatus est; sed bene operari non posse, nisi per fidem perceperit gratiam ». *De diversis quaest. ad Simplic.*, I, 2, 2; t. 40, col. 111.

(5) « Vocantis est ergo gratia; percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quae gratiam pariant, sed quae gratia pariantur. Non enim ut ferveat calefacit ignis, sed quia fervet; nec ideo bene currit rota ut rotunda sit, sed quia rotunda est : sic nemo propterea bene operatur ut accipiat gratiam, sed quia accepit ». *Op. cit.*, I, 2, 3; t. 40, col. 113.

de sortir de difficulté est donc d'admettre que, puisque l'élection divine ne peut se fonder sur une justice qui n'existe pas encore, Dieu confère d'abord la justice avant de choisir celui qui recevra la grâce. En d'autres termes, dès lors que l'élection ne peut précéder la justification, il faut que la justification précède l'élection (1); seulement, le problème semble par là déplacé plutôt que résolu : quel est le motif de cette justification ?

A la question ainsi posée, on pourrait être d'abord tenté de répondre : c'est la foi. Mais nous venons de voir que la foi est le commencement de la grâce : elle est donc déjà grâce et, pour autant, elle présuppose la justification qu'on lui demande d'expliquer (2). Dira-t-on que Dieu justifie les uns et réprouve les autres parce qu'il prévoit les bonnes ou les mauvaises œuvres qu'ils accompliront ? Mais alors la même difficulté revient sous une autre forme : ce sont les mérites futurs qui causent la grâce, alors que la grâce est la seule cause concevable des mérites (3). Cherchera-t-on une échappatoire dans l'hypothèse d'un concours entre Dieu qui appelle et la bonne volonté qui répond à cet appel ? Il est bien vrai qu'en pareil cas la bonne volonté ne pourrait rien sans la justification divine, mais il serait alors également vrai de dire que le décret justificateur de Dieu ne pourrait rien sans le consentement de notre volonté (4). C'est le choix de Dieu, et lui seul, qui fait que la volonté de l'élu devient bonne; la question se complique donc au lieu de trouver sa réponse dans une telle hypothèse, car le problème n'est plus seulement de savoir pourquoi Dieu justifie celui-ci plutôt que celui-là, mais de savoir comment il se fait que certains de ceux que Dieu appelle ne répondent pas à son appel puisque, selon la parole de l'Écriture, il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus.

En réalité, si Dieu le voulait, il pourrait appeler tous les hommes de manière telle qu'aucun ne refuse de se rendre à son appel, et il pourrait même le faire sans déroger en rien au libre arbitre de l'homme. En effet, toute volonté agit et se détermine en raison de certains motifs; en vertu de sa science infinie, Dieu sait d'avance à quels motifs et sous quelles influences tel libre arbitre particulier donnerait ou refuserait son consentement (5). Deux voies s'ouvrent donc à lui

---

(1) « Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio : id est non quia invenit Deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum justificationis ipsius; sed quia illud manet ut justificet credentes, ideo invenit opera quae jam eligat ad regnum caelorum. Nam nisi esset electio, non essent electi... Non tamen electio praecedit justificationem, sed electionem justificatio ». *Op. cit.*, I, 2, 6; t. 40, col. 115.

(2) *Op. cit.*, I, 2, 7; t. 40, col. 115.

(3) *Op. cit.*, I, 2, 11; t. 40, col. 117.

(4) *Op. cit.*, I, 2, 12; t. 40, col. 117-118. — *Enchiridion*, XXXII; t. 40, col. 247, 248.

(5) La liberté étant un fait, puisque toute volonté est libre par définition, et la prescience infaillible de Dieu étant indubitable, puisque Dieu est parfait, il faut bien que cette prescience se concilie avec cette liberté. Argumentant contre Cicéron,

pour assurer l'exécution de ses desseins sans attenter à notre liberté. S'il crée des circonstances où il prévoit que notre libre choix se décidera de telle manière plutôt que de telle autre, Dieu obtient infailliblement de nous, sans modifier notre vouloir, les actes libres que sa justice et sa sagesse veulent en obtenir; mais même s'il soumet notre volonté à l'influence de grâces auxquelles il sait qu'elle consentira, Dieu ne fait pas par là qu'elle cesse d'être une volonté ni qu'elle cesse d'être libre. La délectation de la grâce est pour elle un motif auquel elle consent aussi librement qu'elle consentirait à la délectation du péché si la grâce faisait défaut. Quand Dieu veut sauver une âme, il lui suffit donc de choisir, soit des circonstances extérieures, dont elle devra se trouver entourée, soit des grâces auxquelles sa volonté devra se trouver soumise pour qu'elle consente à la grâce salutaire; quant aux autres, il pourrait les appeler de la même manière, mais il ne le fait pas, et c'est pourquoi, bien qu'il y ait beaucoup d'appelés, peu sont élus (1). La grâce augustinienne peut donc être irrésistible sans être contraignante, car ou bien elle s'adapte au libre choix de ceux qu'elle a décidé de sauver, ou bien, transformant du dedans la volonté à laquelle elle s'applique, elle la fait se délecter librement de ce qui lui répugnerait sans elle. La prédestination divine n'est donc que la prévision infaillible de ses œuvres futures, par laquelle Dieu prépare les circonstances et les grâces salutaires à ses élus (2).

Augustin cherche à résoudre le problème en montrant que, si volonté égale liberté, la prescience divine des actes volontaires est par définition une prescience des actes libres. Ce qui serait contradictoire, par conséquent, ce serait que la prescience divine de nos actes volontaires les rendît nécessaires, puisque des actes volontaires sont essentiellement des actes libres. Voir sur cette question : *De civit. Dei*, V, 9-10; t. 41, col. 148-153. — *De lib. arbit.*, III, 3, 8; t. 32, col. 1275, et III, 4, 9-11, col. 1275-1276. — Cette doctrine se précisera chez saint Anselme qui, à la suite d'Augustin, enseigne que Dieu prévoit le nécessaire comme nécessaire et le contingent comme contingent : *De concordia praescientiae... Dei cum libero arbitrio*, I. 3; Pat. lat., t. 158. col. 511-512.

(1) « An forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem, ut et illud verum sit; *multi vocati, pauci electi*; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur idonei... Ad alios autem vocatio quidem pervenit; sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi; et non jam similiter verum est : igitur non miserentis Dei, sed volentis atque currentis est hominis : quoniam, non potest effectus misericordiae Dei esse in hominis potestate, ut frustra ille misereatur, si homo nolit; quia si vellet etiam ipsorum misereri, posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur ». *De div. quaest, ad Simplicianum*, I, 2, 13; t. 40, col. 118. — « Illi enim electi, qui congruenter vocati; illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati. Item verum est : *non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei*, quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur..., nullius Deus frustra miseretur; cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat ». *Ibid.*, col. 119. — Voir, sur cette question, les textes rassemblés par PORTALIÉ, *art. cité*, col. 2391 *C*.

(2) « Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia scilicet, et

En cherchant ainsi dans la prescience divine la conciliation de la liberté humaine avec la prédestination (1), saint Augustin, a claire conscience de reculer une fois de plus la réponse à l'angoissante question : pourquoi Dieu justifie-t-il celui-ci plutôt que celui-là ? Car enfin, si Dieu sait d'avance quelles seront toutes nos réponses possibles, il ne peut manquer de savoir quelles grâces nous offrir pour que nous les acceptions infailliblement (2). C'est qu'en effet à pareille question nous n'avons pas de réponse. Dieu a pitié de ceux qu'il veut sauver et il les justifie; quant à ceux dont il ne veut pas avoir pitié, il les endurcit en ne leur offrant pas la grâce dans les conditions où ils l'auraient acceptée. Ce dont on peut être sûr, c'est qu'il n'y a en Dieu nulle iniquité. Si donc il a pitié de qui il lui plaît et endurcit qui il lui plaît, c'est en vertu d'une secrète et impénétrable équité, dont nous pouvons connaître l'existence, mais dont nous ne saurions scruter les motifs. Dans les contrats que les hommes passent entre eux, on n'accuse pas d'injustice celui qui réclame son dû, et moins encore celui qui veut faire remise de ce qu'on lui doit. Mais qui donc est juge de savoir s'il convient de remettre une dette, celui qui doit, ou celui à qui l'on doit ? Ce dernier, et lui seul, sans aucun doute. Or, depuis la chute, tous les hommes ne forment plus qu'une masse pécheresse, et débitrice, à l'égard de la suprême justice, des peines qu'elle doit subir. Que Dieu remette ce supplice en justifiant le coupable, ou qu'il l'exige en l'abandonnant, nulle injustice n'est commise. Quant à savoir qui doit subir sa peine, qui doit en être exempté, ce n'est pas à nous, débiteurs, qu'il appartient d'en décider. Dieu n'oblige pas certains hommes à pécher parce qu'il en justifie certains autres, et il n'en justifie certains qu'au nom d'une inscrutable équité dont les raisons échappent à notre jugement (3).

---

praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Caeteri autem ubi nisi in massa perditionis justo divino judicio relinquuntur ? Ubi Tyrii relicti sunt et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent ? Sed quoniam ut crederent non erat eis datum, etiam unde crederent est negatum. Ex quo apparet habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter munus intelligentiae, quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant : et tamen si Dei altiore judicio, a perditionis massa non sunt gratiae praedestinatione discreti, nec ipsa eis adhibentur vel dicta divina vel facta, per quae possent credere, si audirent utique talia vel viderent ». *De dono perseverantiae*, XIV, 35; t. 45, col. 1014. — Cf. : « Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescivit, et in sua praescientia praeparavit. Quos ergo praedestinavit, ipsos et vocavit vocatione illa, quam me saepe commemorare non piget... Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare ». *Op. cit.*, XVII, 41; t. 45, col. 1018-1019. Touchant le mode d'action de la grâce sur la volonté, voir § III, *La grâce et la liberté*.

(1) Nous entendons par là, avec saint Augustin lui-même, non une prescience purement passive à la manière dont l'ont entendue certains molinistes, mais « praescientia et praeparatio beneficiorum » au double sens qui vient d'être défini.

(2) *De div. quaest. ad Simplic.*, I, 2, 14, t. 40, col. 119.

(3) *De div. quaest. ad Simplic.*, I, 2, 16; t. 40, col. 120-121. — Cf. *ibid.*, 22; t. 40,

Ainsi, le dernier mot d'Augustin sur cet obscur problème est un aveu d'ignorance; l'homme s'incline devant un mystère qu'il ne saurait scruter. On notera cependant en quels termes se trouve décrit le pouvoir mystérieux qui préside à notre destinée. Ce n'est pas une puissance aveugle ni une volonté arbitraire, c'est une justice et une vérité : *neminem damnat nisi aequissima veritate; aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat*; ces expressions, et d'autres semblables, prouvent que le secret qui nous échappe ne recouvre, selon saint Augustin, qu'une parfaite équité. En outre, il est clair que l'exacte prévisibilité des actes humains par Dieu n'altère en rien leur liberté dans une telle doctrine. En se faisant telle qu'elle doit être pour éliciter de l'homme l'acte libre qu'elle en veut obtenir, la grâce divine concilie l'infaillibilité dans l'accomplissement des actes prévus avec le libre arbitre des volontés qui les produisent. C'est ici, pourtant, qu'une nouvelle difficulté se fait jour, non d'ordre moral cette fois, mais d'ordre psychologique. En admettant même que la prédestination divine soit juste, les actes inévitables que l'homme accomplit sous l'influence de la grâce conservent-ils encore un caractère de liberté ?

III. La grace et la liberté

Le problème qui passe pour le plus redoutable, parmi ceux que soulève la doctrine augustinienne de la grâce, est celui de sa conciliation avec le libre arbitre (1). Or il est littéralement exact de dire que, du point de vue de saint Augustin lui-même, ce problème n'existe pas. Lorsque je m'examine et que je scrute le contenu de ma pensée, je constate que j'existe, que je suis, que je pense et que je vis; cela est évident. Mais que je veuille vivre, c'est ce qui n'est pas moins évident (2). Ma volonté m'est donc donnée comme un fait soustrait à toute discussion possible; or vouloir, aux yeux de saint Augustin, c'est user du libre arbitre, dont la définition se confond toujours chez lui avec celle de la volonté (3).

Tel est le premier point qu'il faut tenir présent à la pensée en

---

col. 127-128. — *De dono perseverantiae*, XIV, 35, col. 1014-1015. — *De praedestinatione sanctorum*, VIII, 14; t. 44, col. 971. *Ibid.*, 16; t. 45, col. 972-973. — *Epist.* 194, VI, 23; t. 33, col. 882. — *Epist.* 214, 6-7; t. 33, col. 970-971.

(1) On trouvera une critique constructive de ce chapitre dans B. Romeyer, *Trois problèmes de philosophie* (*Arch. de Philosophie*, vol. VII, cah. 2, pp. 228-243). Ces pages si précieuses étaient une invitation à des approfondissements, où le manque des compétences théologiques indispensables en pareille matière nous à conseillé de ne pas nous engager.

(2) *De duabus animabus*, IX, 13; t. 42, col. 104.

(3) Ce point a été très bien marqué par J. Martin, *S. Augustin*, 2e édit., pp. 176-179, où l'on trouvera toutes les références nécessaires.

abordant le problème de la grâce : le fait du libre arbitre n'est pas en question; bien plus, puisqu'il se confond avec la volonté, et que la volonté est un bien inaliénable de l'homme, à aucun moment et sous aucune forme, le libre arbitre de l'homme ne saurait faire question. Certes le choix volontaire n'est jamais sans motifs, et certains motifs peuvent même peser sur lui avec une force irrésistible, mais le libre arbitre est précisément un choix qui s'exerce en vertu de motifs. La pierre qui tombe ne tombe pas sans cause, mais elle tombe sans motifs : elle n'a pas le libre arbitre; une volonté qui voudrait sans motifs serait au contraire une notion contradictoire et impossible, on ne peut supprimer le libre arbitre sans détruire du même coup la volonté.

Évitons donc de mêler les problèmes de saint Augustin aux nôtres, si nous voulons comprendre la solution qu'il apporte aux siens. Que cherche-t-il ? Non pas du tout si nous avons une volonté, il sait que nous en avons une. Pas d'avantage si nous avons un libre arbitre, car il l'identifie avec la volonté. Pas même ce que doivent vouloir cette volonté où ce libre arbitre, puisque leur fin est de vouloir Dieu et de l'aimer. Ce que saint Augustin se demande, ce n'est pas si aimer Dieu est à la portée de notre libre arbitre, mais si c'est en notre pouvoir; or le pouvoir de faire ce que l'on choisit de faire, c'est plus que le libre arbitre, c'est la liberté. Il n'y a pas de problème de la grâce et du libre arbitre chez saint Augustin, mais il y a un problème de la grâce et de la liberté; en quels termes s'est-il posé ?

Pour en comprendre la nature exacte, il convient de se reporter à la doctrine de Pélage qui, sans être la cause de la doctrine augustinienne de la grâce, fut l'occasion de la plupart des exposés que son auteur nous en a donnés.

Réduite à ses éléments essentiels, et telle que saint Augustin l'a comprise, la doctrine de Pélage définit le péché comme n'étant qu'un mauvais usage du libre arbitre; il ne diminue ni sa liberté, ni sa bonté naturelle, ni par conséquent son pouvoir de faire le bien. S'il en est ainsi, le secours de la grâce n'a pas à porter sur la volonté elle-même qui, n'étant pas corrompue, n'en a pas besoin; il se réduit par conséquent au pardon de l'offense faite à Dieu par l'accomplissement de l'acte mauvais. Dieu n'accorde pas la grâce de bien faire à une volonté devenue impuissante, il fait grâce comme un juge qui pardonne et remet la faute commise. De là une transformation profonde dans l'économie générale du dogme de la rédemption. En effet, la volonté libre étant intacte après la faute, celle du premier homme doit l'être demeurée, et puisque sa nature n'était pas corrompue, tout homme voit le jour dans le même état de liberté qu'Adam au sortir des mains de Dieu. Dès lors, l'humanité n'étant pas déchue, elle n'a plus besoin de justification, si ce n'est quant à la remise des offenses; le sacrifice du

Christ, outre qu'il fut une éclatante démonstration de l'infinie bonté de Dieu et une puissante incitation au bien qui s'adresse à l'humanité entière, opère en tout homme la seule rémission des péchés, sans atteindre la volonté même : *sola remissio peccatorum* (1). Il n'y a pas à redresser ce que la faute n'a pas réellement déformé.

Telle étant la doctrine, peut-on s'étonner qu'Augustin se soit dressé contre elle ? Certes on ne peut nier que, sur ce point, il y ait une histoire de la pensée augustinienne. Les expressions dont il use ne sont pas partout identiques avant Pélage et après Pélage. Ayant à lutter contre un adversaire défini, Augustin polémiquera, il sera orateur, rhétoricien, avocat; il cherchera des formules lapidaires, toujours si dangereuses; il en essayera parfois plusieurs qui, pour vouloir se corriger l'une l'autre, resteront parfois en deçà, ou passeront parfois au delà de sa pensée vraie. Si intéressante que puisse être l'étude de ces variations, ou plutôt de ces modulations, elle doit s'effacer pour nous derrière ce qu'il y a de constant dans l'attitude d'Augustin. Car elle contient un élément d'une constance invariable, du fait qu'Augustin avait refuté Pélage avant même de le connaître. Ce qui domine toute l'histoire de la controverse, c'est que le pélagianisme était la négation radicale de l'expérience personnelle d'Augustin ou, si l'on préfère, l'expérience personnelle d'Augustin était dans son essence et jusqu'en ses particularités les plus intimes, la négation même du pélagianisme.

A quelle conclusion, en effet, la doctrine de Pélage conduisait-elle ? A celle-ci que la grâce n'a pas à intervenir avant le péché pour le prévenir mais seulement après, pour l'effacer. Libre d'accomplir ou de ne pas accomplir la loi, la volonté peut toujours l'accomplir. A quelle conclusion, au contraire, l'expérience d'Augustin le conduisait-elle ? A celle-ci, que, pendant de longues années, il avait vu la loi sans pouvoir l'accomplir. Et non pas seulement vu la loi, mais vu la loi accomplie sous ses yeux par d'autres, alors que, désirant de toute son âme les imiter, il lui fallait s'en avouer incapable. Saint Paul, seul, par sa lumineuse doctrine du péché et de la grâce, avait su dissiper cette contradiction interne où il se débattait vainement depuis des années. Puisque la volonté désire le bien, c'est donc qu'elle est par essence destinée à l'accomplir; puisque néanmoins elle est incapable d'accomplir le bien qu'elle désire, c'est donc qu'il y a en elle quelque chose de corrompu; nommons la cause de cette corruption : le péché; et assignons lui le remède : la Rédemption de l'homme par Dieu, avec la grâce de Jésus-Christ qui en découle. L'économie de la vie morale, impénétrable aux philosophes, devient dès lors transparente, parce que cette doctrine est la seule qui tienne compte de tous les faits,

(1) *De gratia et lib. arb.*, XIV, 27; t. 44, col. 897.

et principalement de celui-ci : aussi longtemps qu'une volonté compte sur soi seule pour faire le bien, elle reste impuissante; la solution de l'énigme, c'est qu'ici comme ailleurs, il faut recevoir ce que l'on veut avoir lorsqu'on est incapable de se le donner. Grâce au sacrifice du Christ, il y a désormais un secours divin, surnaturel, par quoi la loi devient réalisable pour la volonté humaine, et dont l'essence même du pélagianisme est de méconnaître la nécessité.

A quel point la lecture de saint Paul avait été pour Augustin une illumination décisive, on peut le voir par les paroles de l'Écriture qu'il rappelle en faisant le récit de cette découverte, précisément celles de l'*Épître aux Romains* (VII, 19-25) : « Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Mais si c'est ce que je ne veux pas que je fais, c'est donc que ce n'est pas moi qui le fais, mais quelque chose qui habite en moi : le péché. Je trouve donc devant moi la loi lorsque je veux faire le bien... et j'y consens avec joie dans l'intérieur de moi-même, mais je trouve dans mon corps une autre loi, qui se révolte contre la loi de ma pensée et m'asservit à la loi du péché. Malheureux que je suis! Qui me libérera de ce corps de mort? — La grâce de Jésus-Christ notre Seigneur. » (1). Lorsqu'on garde présent à la pensée ce que fut pour Augustin cette illumination qui, en lui découvrant le sens de sa douloureuse impuissance, le révéla en quelque sorte à lui-même, on incline à juger vaines les discussions relatives à l'influence de Pélage sur sa doctrine de la liberté. Que le souci de s'opposer aux erreurs pélagiennes l'ait amené à exagérer les droits de la grâce et à compromettre le libre arbitre, comment cela se pourrait-il, s'il est vrai que le libre arbitre fut toujours hors de discussion et que, pour le reste, il donna tout à la grâce depuis le jour où il lut saint Paul et le comprit? Jamais saint Augustin n'ira plus loin, parce qu'il est allé d'emblée jusqu'au terme : l'homme ne peut faire que ce que Dieu lui donne la force de faire; *Da quod jubes, et jube quod vis* (2) : donne-moi ce que tu exiges, et exige ce que tu veux »; voilà l'un des thèmes essentiels des *Confessions*, et si Augustin l'écrivait en 400, on se demande ce que, après 410, il pourrait avoir ajouté à cette formule pour la dépasser.

Lorsqu'on saisit cette idée essentielle, on ne se trouve certes pas en mesure de comprendre pour autant le détail des polémiques augustiniennes, mais on tient le fil conducteur, qui permet d'errer dans ce dédale avec la certitude de toujours se retrouver. A la thèse de Pélage, Augustin opposera constamment la suivante : « Ni la connaissance de la

(1) Voir S. AUGUSTIN, *Confess.*, VII, 21, 27; éd. Labr., t. I. p. 171.

(2) *Conf.*, X, 29, 40, X, 31, 45, X, 37, 60, édit. Labr., t. II, pp. 270, 274, 285. *De grat. et lib. arbitrio*, XV, 31; t. 44, c. 899. (Cf. les premières ébauches de la formule, dans J. MARTIN, *S. Augustin*, pp. 193-194. — Augustin écrira avec raison : « ... longe antequam Pelagiana haeresis extitisset, sic disputavimus, velut jam contra illos disputaremus ». *Retract.*, I, 9, 6; t. 32, col. 598.

loi divine, ni la nature, ni la seule rémission des péchés ne constituent la grâce, mais elle nous est donnée par Jésus-Christ notre Seigneur, afin que, par elle, la loi soit accomplie, la nature délivrée, et le péché vaincu » (1). Faisons donc abstraction du détail de la controverse pour ne retenir que les articulations maîtresses de la pensée augustinienne, elle apparaîtra dans sa force et sa simplicité.

D'abord, imitant Augustin lui-même, rappelons que l'exaltation de la grâce laisse absolument intact le libre arbitre; nous avons marqué pourquoi la raison l'exige; on peut ajouter que l'Écriture elle-même l'atteste (2); de toute façon, il serait impossible de l'exclure sans faire évanouir la volonté, et par conséquent aussi la grâce, qui n'aurait plus alors de sujet où s'appliquer. La différence entre l'homme qui a la grâce et celui qui ne l'a pas n'est aucunement dans la possession ou non possession de leur libre arbitre, mais dans son efficacité. Ceux qui n'ont pas la grâce se reconnaissent à ce que leur libre arbitre ne s'emploie pas à vouloir le bien ou, s'ils le veulent, à ce qu'ils sont incapables de l'accomplir; ceux qui ont la grâce, au contraire, veulent bien faire et y réussissent (3). La grâce peut donc se définir : ce qui confère à la volonté soit la force de vouloir le bien, soit celle de l'accomplir. Or cette double force est la définition même de la liberté. A quelles conditions nous est-elle acquise?

Certains, dont Pélage, estiment que le libre arbitre est la condition même de la grâce. En s'efforçant, en luttant, en cherchant Dieu, la volonté de l'homme acquiert des mérites; la grâce n'est que le don de Dieu qui les couronne. Mais une telle conception est contradictoire avec la notion de grâce; de par sa définition, et de par son nom même, elle est un don gracieux, gratuit. Une grâce qui serait méritée serait un dû, et non pas une véritable grâce. En fait, d'ailleurs, il suffit d'observer ce qui se passe pour constater qu'en accordant la grâce, Dieu ne rend pas le bien pour le bien, mais le bien pour le mal. Saint Paul

---

(1) *De Grat. et lib. arbitrio*, XIV, 27; t. 44, col. 897.

(2) *De grat. et lib. arbitrio*, II, 2; t. 44, c. 881. « Revelavit autem per Scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium ». Voir d'ailleurs, *ibid.* I, 1, col. 880, la déclaration initiale de l'œuvre; cf. la formule connue : « et Dei donum est (*scil.* la grâce) et liberum arbitrium » *op. cit.*, IV, 7, col. 886. Sur l'esprit qui doit présider à l'interprétation de ce traité, voir *Epist. 214*, t. 33, col. 969.

(3) « Numquid non liberum arbitrium Timothei est exhortatus Apostolus dicens : Contine te ipsum (*I Tim.*, V, 22)? Et in hac re potestatem voluntatis ostendit, ubi ait : non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis, ut servet virginem suam (*I Cor.*, VII, 37). Et tamen, *non omnes capiunt verbum hoc, sed quibus datum est.* Quibus enim non est datum, aut nolunt, aut non implent quod volunt : quibus autem datum est, sic volunt ut impleant quod volunt ». *De grat. et lib. arbit.*, IV, 7; t. 44, c. 886. — « *Velle enim*, inquit (Apostolus) *adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio.* His verbis videtur non recte intelligentibus velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat : *Velle adjacet mihi?* Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis : sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati ». *De divers. quaest. ad Simplic.*, I, 1, 11; t. 40, col. 107. Cf. *Ibid.*, I, 1, 14; col. 108.

converti par la lumière divine après avoir persécuté l'Église; Augustin lui-même, que la grâce de Dieu va chercher au plus profond de ses égarements et de sa misère, sont là pour en témoigner. La grâce de Dieu ne nous est donc pas donnée selon nos mérites, puisque non seulement nous ne voyons pas de bonnes actions à qui elle puisse être attribuée, mais que nous la voyons encore chaque jour attribuée à des actions manifestement mauvaises. Tout au contraire, c'est à partir du moment où la grâce est donnée que les mérites commencent; qu'elle vienne à nous faire défaut, notre libre arbitre, toujours intact, ne fait cependant qu'aller de chute en chute (1). Une telle thèse doit être admise en son sens le plus absolu. *Bonum certamen certavi*, dit saint Paul. Pour combattre le bon combat, il a dû en avoir l'idée : la grâce la lui a inspirée. Pour réussir, il a dû en avoir la force : la grâce la lui a conférée. Ayant réussi, il a remporté la victoire : c'est encore la grâce qui l'a couronné. Si donc Dieu le couronne pour une telle victoire, ce ne sont pas des mérites humains qu'il couronne, mais ses propres dons : *si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua* (2). Sous une formule nouvelle, c'est la thèse fondamentale des *Confessions* qui reparaît : nous ne pouvons offrir à Dieu ce qu'il exige que s'il nous l'a préalablement donné.

Sous cet étroit assujettissement à la grâce, que devient la volonté humaine ? La réponse tient en peu de mots : elle conserve son libre arbitre, elle acquiert la liberté.

Elle conserve d'abord son libre arbitre car, même en admettant que la grâce donne tout au libre arbitre, encore faut-il qu'il soit là pour le recevoir. Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu, demande le Psaume (CI, 28) ? Mais qui donc recevrait, si notre volonté, et par conséquent aussi notre libre arbitre, n'étaient présents pour recevoir ? Car recevoir, c'est accepter, c'est consentir, c'est agir; c'est même agir en voulant, c'est-à-dire comme il convient qu'une volonté agisse et en suivant sa nature propre. Mais une volonté qui agit comme volonté, atteste par là même son libre arbitre. La parole célèbre : *quid habes quod non accepisti* ?, bien loin de nier le libre arbitre, l'implique au contraire (3). Lorsque Dieu donne à la volonté de vouloir et l'aide à faire ce qu'il lui

---

(1) *De grat. et lib. arb.*, V, 11-12; t. 44, c. 888-889; et VI, 13, col. 889.

(2) *Ibid.*, VI, 15; c. 891, et : « Dona sua coronat Deus, non merita tua », *ibid.*, VI, 15, c. 890. Pour une formule de son opposition à Pélage sur ce point, voir XIV, 28-29; c. 897-898. — Cf. « Justitia tua (*sc.* Domine) sola me liberat; mea sola non sunt nisi peccata ». *Enarr. in Ps. 70*, I, 20; t. 36, c. 890. « Nihil es per te, Deum invoca; tua peccata sunt, merita Dei sunt; supplicium tibi debetur, et cum praemium venerit, sua dona coronabit, non merita tua ». *Enarr. in Ps. 70*, II, 5; t. 36, c. 895.

(3) *De spiritu et littera*, XXXIV, 60; t. 44, c. 240 Cf. « Qui ergo fecit te sine te non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem ». *Sermo 169* XI, 13; t. 38, c. 923.

commande, c'est néanmoins bien elle qui veut et fait ce qu'il lui commande : *adjuvat ut faciat cui jubet* (1). Dieu vient en aide à l'homme qui agit, non pour le dispenser d'agir, mais pour le lui permettre; il faut donc bien que, même sous la pression victorieuse de la grâce, le libre arbitre soit toujours là (2).

Reste-t-il libre, cependant, s'il est vrai que Dieu choisisse toujours la grâce qu'il faut pour que la volonté de ceux qu'il veut sauver lui donne son consentement ? On doit répondre par l'affirmative, au nom même de la psychologie de la volonté telle que nous l'avons préalablement décrite. Par essence, elle est amour, ou, comme dit encore Augustin, délectation (3). Une sorte de poids intérieur l'entraîne vers certains objets plutôt que vers d'autres, et ce mouvement, qui la porte vers des fins différentes, est sa liberté même. Quel que soit donc l'objet dont elle se délecte, elle s'en délecte librement; quelle que soit l'origine de l'attrait qu'elle éprouve vers telle fin plutôt que vers telle autre, cet attrait ne saurait mettre en danger sa liberté, puisqu'il est le choix même par lequel elle s'exprime. Quel est donc l'effet produit par la grâce sur la liberté ? Elle y substitue la délectation du bien à celle du mal. La loi, irréalisable par la volonté de l'homme déchu, devient au contraire objet d'amour et de délectation pour l'homme en état de grâce, la charité n'étant rien d'autre en lui que cet amour de Dieu et de sa justice qui, inspiré à l'âme par la grâce, fait que l'homme trouve désormais spontanément sa joie dans ce qui jusqu'alors lui répugnait (4).

---

(1) *De grat. et lib. arb.*, XV, 31; t. 44, c. 899.

(2) « ...gratiam Dei... qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam et, cum bona fuerit, adjuvatur; ... » *De grat. et lib. arb.*, XX, 41; t. 44, c. 905. — « Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur; sed ideo juvatur, quia non tollitur ». *Epist. 157*, I, 10; t. 33, c. 677.

(3) Voir précédemment, p. 174, note 1.

(4) « *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem* : cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit ad malum, non timore poenae, sed amore justitiae (hoc est enim condelectari), non nisi gratiae deputanda sit ». *Cont. duas epist. Pelagianorum*, I, 10, 22; t. 44, col. 561. — « Nihil hic ergo aliud dictum existimo : *suavitatem fecisti cum servo tuo* (Ps. 118, 65), nisi, fecisti ut me delectaret bonum. Quando enim delectat bonum, magnum est Dei donum ». *Enarr. in Ps. 118*, XVII, 1; t. 37, col. 1547. — « Cum quo ergo Deus facit suavitatem, id est, cui propitius inspirat boni delectationem; atque, ut apertius explicem, cui donatur a Deo charitas Dei... » *Ibid.*, 2; col. 1518. — « Docet ergo Deus suavitatem inspirando delectationem, docet disciplinam temperando tribulationem, docet scientiam insinuando cognitionem. Cum itaque alia sunt quae ideo discimus ut tantummodo sciamus, alia vero ut etiam faciamus; quando Deus ea docet sicut docet ut scienda sciamus, aperiendo veritatem, sic docet ut facienda faciamus, inspirando suavitem ». *Ibid.*, 3, col. 1549. Cf. *Enarr. in Ps.* 118, XXII, 7; t. 37, col. 1565-1566. *De peccatorum meritis et remissione*, II, 17, 27; t. 44, col. 168. — On sait l'importance prépondérante de l'idée de *délectation* chez Jansenius; voir, notamment *Augustinus*, T. III, Lib. VII, cap. III, *Delectatio efficit voluntatem et libertatem, hoc est, facit velle et libere velle*; Édit. Rouen, 1652, Tome III, pp. 309-311. Ses analyses pénétrantes sont toujours utiles à consulter, mais il a commis l'erreur initiale de réaliser à part, comme des choses, les différents moments d'une analyse qui sont inséparables dans la réalité. Ainsi, Jansenius raisonne toujours

Ainsi donc, rien n'interdit que la grâce s'applique victorieusement à la volonté sans en altérer pour autant la liberté. On admet sans difficulté que l'homme agit librement lorsqu'il méprise le don divin de la grâce pour se ruer au péché. Que se passe-t-il cependant en pareil cas ? Il entend l'appel de la grâce; elle lui apparaît même comme un bien qui serait dans une certaine mesure désirable, mais la concupiscence le délecte davantage et, puisque la délectation n'est que le mouvement même de la volonté vers son objet, l'homme en qui la passion domine préfère inévitablement le péché à la grâce. En ce sens, il est rigoureusement vrai de dire que nous faisons toujours nécessairement ce qui nous délecte davantage : *quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* (1). Mais ce serait une erreur de croire que la délectation prévalente abolisse le libre arbitre, dont elle n'est au contraire que la manifestation. La délectation du péché qui me tente n'est pas une chose qui s'ajoute à ma volonté pour l'entraîner vers le bas, c'est la spontanéité même de ma pensée dans le mouvement qui l'entraîne au mal; la délectation du bien que la grâce substitue à la première n'est donc pas non plus une force qui, du dedans, la violente, mais le mouvement spontané de la volonté changée et libérée, qui tend désormais tout entière vers Dieu; l'homme est vraiment libre quand il fait en sorte que l'objet de sa délectation soit précisément la liberté (2).

---

comme si la *delectatio* était, dans la volonté, un poids différent de la volonté même. Elle en est, selon lui, aussi différente que la connaissance (*Loc. cit.*). Par là, il introduisait dans la volonté augustinienne un motif déterminant, de nature hétérogène, qui, malgré tous ses efforts ultérieurs, donne à l'action de la grâce divine l'aspect d'un déterminisme du dehors sous lequel la liberté de la volonté disparaît. Il est curieux de noter quel rôle joue, dans cette déviation de l'augustinisme authentique, la définition de la délectation donnée par les apocryphes *De spiritu et littera* et *De substantia dilectionis*; voir Jansenius. *Augustinus*, éd. citée, t. III, p. 185, E et p. 309 E. La différence fondamentale entre les deux doctrines, sur ce point, nous semble être que, pour Jansenius, la délectation est cause de la volition : « Cum igitur vera causa, cur arbitrium ad appetendum aliquid moveatur, sit delectatio, qua intrinsecus in ipsa voluntate mulcetur; ... » (*Augustinus*, t. III, p. 310 *B*), au lieu que, selon saint Augustin, la délectation n'est que l'amour, qui n'est lui-même que le poids intérieur de la volonté, laquelle n'est à son tour que le libre arbitre même.

(1) « Regnant ista bona (*scil.* fructus Spiritus) si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est : ut verbi gratia occurrit forma speciosa feminae et movet ad delectationem fornicationis : sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus et secundum hanc operamur ». *Epist. ad Gal.*, 49; t. 35, col. 2140-2141. — « Manifestum est certe secundum id nos vivere quod sectati fuerimus; sectabimur autem quod dilexerimus : si tantumdem utrumque diligitur, nihil horum sectabimur; sed aut timore, aut inviti trahemur in alterutram partem ». *Ibid.*, 54, col. 2142.

(2) « Ecce unde liberi, unde condelectamur legi Dei : libertas enim delectat. Nam quamdiu timore facis quod justum est, non Deus te delectat. Quamdiu adhuc servus facis, te non delectat : delectet te, et liber es ». *In Joan. Evang.*, XLI, 8, 10; t. 35, col. 1698. — Jansenius (*Augustinus*, éd. citée, t. III, p. 311) qualifie cette formule de « nobilissima fulgentissimaque » et elle l'est, en effet, pourvu qu'on l'entende exactement. La liberté pleine n'est obtenue que lorsque l'âme agit par amour de la délectation libératrice même qui l'arrache au péché.

Malgré les assertions répétées d'Augustin, on hésite généralement à reconnaître de quelle manière précise sa doctrine assure les droits du libre arbitre. Certains croient utile d'insister sur le fait que la liberté augustinienne n'est pas la volition brute, mais une volition qui suppose toujours un objet connu et qui implique par conséquent un choix (1). Le fait n'est pas douteux et nous avons vu comment Augustin démontre qu'on ne veut jamais l'inconnu, mais il laisse intacte la véritable question. Le choix libre ne se confond certainement pas avec une volition brute dans le système de saint Augustin, mais il se confond certainement avec le libre arbitre, qui suit lui-même sa délectation, bonne ou mauvaise. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'en agissant sur la volonté la grâce ne respecte pas seulement le libre arbitre, mais qu'elle lui confère encore la liberté. La liberté (*libertas*) n'est en effet que le bon usage du libre arbitre (*liberum arbitrium*); or, si la volonté reste toujours libre, au sens de libre arbitre, elle n'est pas toujours bonne, et n'est par conséquent pas toujours libre, au sens de liberté (2).

---

(1) Voir par exemple É. Portalié, *art, cité*, col. 2389. A. — J. Martin, *Saint Augustin*, pp. 186-187. — Leurs précautions nous semblent justifiées, mais inopérantes en l'espèce, car Jansenius, contre qui elles sont prises, les avait prises avant eux. Le problème, nous semble-t-il, est ailleurs; mais quel que soit l'interprète qui se trompe, il n'y aura que ceux qui n'ont pas essayé de démêler la question pour ne pas l'en excuser.

(2) Il y a dans la pensée d'Augustin une distinction parfaitement nette entre le sens de *liberum arbitrium* et celui de *libertas*. Cette distinction s'exprime parfois très correctement dans son langage; par exemple : « Item ne quisquam etsi non de operibus, de ipso glorietur *arbitrio voluntatis*, tanquam ab ipso incipiat meritum, cui tanquam debitum reddatur praemium, bene operandi *libertas* ». *Enchiridion*, XXXII; t. 40, col. 247. On la retrouve, tout aussi nette, dans le texte suivant : « Redimuntur autem (*scil.* homines) in *libertatem* beatitudinis sempiternam, ubi jam peccato servire non possint. Nam si, ut dicis, boni malique voluntarii possibilitas sola *libertas* est, non habet *libertatem* Deus, in quo peccandi possibilitas non est. Hominis vero *liberum arbitrium* congenitum et omnino inamissibile si quaerimus, illud est quo beati omnes esse volunt, etiam hi qui ea nolunt quae ad beatitudinem ducunt. » *Op. imperf. cont. Julian.*, VI, 11; t. 45, col. 1521. L'opposition est donc claire entre le libre arbitre de l'homme, dont le mauvais usage ne détruit pas la nature, et la liberté, qui en est le bon usage même. De là, dans l'exégèse des textes augustiniens relatifs à la liberté, deux règles à suivre.

1° Dans la langue augustinienne, chez l'homme et en cette vie, *liberum arbitrium* suppose la possibilité de faire le mal. Cf. « Liberum arbitrium et ad malum et ad bonum faciendum confitendum est nos habere ». *De correptione et gratia*, I, 2; t. 44, col. 936. En Dieu, il n'en est naturellement pas ainsi, (voir *Op. imperfectum contra Julianum*, V, 38; t. 45, col. 1474. Cf. Adhémar d'Alès, *Sur la trace de saint Augustin*, dans *Études*, 1930, p. 85, note), mais on doit ajouter, avec S. Jérôme et P. Lombard (*II Sent.*, 25, 2) que, lorsqu'il s'applique à Dieu, le mot prend un sens très différent de celui qu'il a lorsqu'on l'applique à l'homme.

2° Le latin ne disposant que d'un seul adjectif : *liber*, pour désigner l'état de celui qui jouit du libre arbitre et de celui qui jouit de la liberté, il y a constamment ambiguïté dans les textes où il s'emploie. Par exemple : « Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona ». *De grat. et lib. arbit.*, XV, 31; t. 44, col. 899; *libera* ne peut signifier ici que : douée de libre arbitre. Ailleurs, il ajoute à l'adjectif *liber*, l'adverbe *vere*, pour marquer au contraire que c'est de *libertas* qu'il s'agit (*Epist. 217*, VI, 23; t. 33, col. 987). Il y a donc lieu de se livrer à une exégèse spéciale sur le sens de cet adjectif dans chaque cas particulier. Voici quelques-

Qu'elle veuille le bien et l'accomplisse, quelle que soit l'origine de son vouloir et de son pouvoir, notre volonté sera, à la fois, en état de liberté et de libre arbitre; mais c'est un fait qu'elle veut souvent le mal, ou que, voulant le bien, elle ne peut l'accomplir; d'où vient donc, en ce libre arbitre, une telle absence de liberté ? Du péché, dont saint Paul nous apprend qu'il est une défection originelle de notre volonté. Quand donc nous nous demandons si le libre arbitre est désormais capable d'aimer Dieu par ses propres forces, nous nous demandons si la volonté de l'homme suffit à rétablir l'ordre créé par la toute puissance divine. Ce que Pélage enseigne, sans apercevoir la portée de sa propre doctrine, c'est que l'homme peut faire ce qu'une puissance divine avait été requise pour créer. Ce qui n'existe plus, c'est l'ordre de la création; pour le rétablir, il faut donc une création nouvelle; or le re-créateur ne peut être qu'un créateur, c'est-à-dire Dieu lui-même. On peut toujours tomber de soi-même, mais on ne peut pas toujours se relever; on ne le peut jamais, lorsque la chute est infinie, à moins cependant que Dieu lui-même ne nous tende la main et ne nous relève (1). C'est précisément ce qu'il fait en nous conférant la grâce :

---

uns de ces cas. — « Posset enim (homo ante peccatum) perseverare si vellet : quod ut nollet, de libero descendit arbitrio (comme pouvoir de faire le mal), quod tunc ita liberum erat, ut et bene vellet et male. Quid autem liberius (au sens de *libertas*) libero arbitrio, quando non poterit servire peccato,... » *De correptione et gratia*, XI, 32; t. 44, col. 936. — « ... cum arbitrio voluntatis, ideo *vere libero* (au sens de *libertas*), quia per gratiam liberato... » (*ibid.*, 42; col. 942). — « .. arbitrium, inquam, liberum (au sens de libre arbitre), sed non liberatum (par la liberté) » (*Ibid.*).

3° Le terme *libertas*, en tant qu'il désigne l'état de celui qui est « liberatus » signifie la confirmation de la volonté dans le bien par la grâce. Il n'a donc pas de valeur fixe, puisque cette confirmation peut atteindre des degrés variables; ainsi, la *libertas* d'Adam consistait à pouvoir ne pas pécher; perdue par la faute, elle est rendue à l'âme par la grâce de Jésus-Christ; mais la vraie *libertas* n'existera que dans la béatitude, où la volonté ne pourra plus pécher : « Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare ». *De correptione et gratia*, XII, 33; t. 44, col. 936. En attendant, la *libertas* est en chacun d'autant plus grande qu'il est plus complètement *liberatus*. On aura une idée de l'obscurité de la terminologie d'Augustin par la formule suivante de *Retract.*, I, 15, 4 : « In tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum appellatur voluntas. Alioquin tota cupiditas (potius) quam voluntas proprie nuncupanda est » (t. 32, col. 609). Dire que la volonté est *libera* (au sens de *libertas*) en tant que *liberata*, est chose claire; réserver ensuite le terme *voluntas* pour la volonté libérée, ce serait retomber dans d'autres confusions, car une *cupiditas* est encore une *voluntas*. Le sens moral de volonté : une volonté qui est ce qu'elle doit être, vient jouer ici avec le sens psychologique du terme défini plus haut, p. 173, note 3.

La terminologie augustinienne s'est clarifiée et fixée chez saint Anselme. Il substitue à *liberum arbitrium* l'expression *libertas arbitrii*. L'homme a toujours un *arbitrium*, mais qui n'est pas toujours *liber* (Cf. *De libero arbitrio*, cap. II, Pat. lat., t. 158, col. 492 et cap. III, col. 494). *Libertas* est alors synonyme de *potestatas non peccandi*. — Sur les querelles concernant la liberté d'indifférence qui résultèrent de ces ambiguïtés, voir Ét. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913, p. 286 et sv.

(1) « Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus existat; qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis nume-

restaurant en nous l'amour de Dieu dont notre volonté première était capable, elle lui rend sa domination sur le corps et sur les choses matérielles ; bien loin d'abolir la volonté, elle en refait une bonne volonté, elle la libère : du libre arbitre, toujours intact dans son essence, elle refait une liberté.

C'est seulement lorsqu'on envisage ainsi la notion de liberté dans son sens proprement augustinien, que l'on peut donner leur sens exact à toute une série de formules en apparence paradoxales, qui ont piqué la curiosité et alimenté des controverses séculaires, faute parfois d'avoir été rapportées à la signification précise que saint Augustin lui-même leur attribuait. Dans une telle doctrine, en effet, puisque la liberté se confond avec l'efficace d'un libre arbitre orienté vers le Bien, et que l'office propre de la grâce est de conférer cette efficace, non seulement il ne saurait y avoir opposition entre la liberté et la grâce, mais, au contraire, c'est la grâce seule qui confère à l'homme la liberté. Plus donc la volonté est assujettie à la grâce, plus elle est saine, et plus elle est saine, plus aussi elle est libre (1). Que l'on suppose, par conséquent, un libre arbitre qui ne serait soumis qu'à Dieu seul, ce serait pour lui la liberté suprême : *illo solo dominante, liberrimus* (2), car c'est dans le service du Christ que consiste la vraie liberté : *libertas vera est Christo servire*. Paroles qui rejoignent celles de saint Paul (*Rom.* VI, 20-22) : « Quand vous étiez assujettis au péché, vous étiez affranchis de la justice; aujourd'hui, affranchis du péché, vous êtes devenus les serviteurs de Dieu », ce qu'Augustin traduit en une formule plus concise encore : *Eris liber, si fueris servus : liber peccati, servus justitiae* (3).

randa sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere?... Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. Quid ergo securius quam esse in ea vita, ubi non possit tibi evenire quod non vis? Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest, porrectam nobis desuper dexteram Christi, id est Dominum nostrum Jesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et charitate ardenti desideremus ». *De libero arbitrio*, II, 20, 54; t. 32, c. 1270. Cf. III, 17, 47-48, c. 1294-1295. *De Trinitate*, XII, 11, 16; t. 42, c. 1007. *De natura et gratia*, XXIII, 25; t. 44, c. 259. — Sur l'impossibilité, pour l'homme, de recréer par ses propres forces l'ordre divin : « Non vos, sed ego sum Deus : ego creavi, ego recreo; ego formavi, ego reformo; ego feci, ego reficio. Si non potuisti facere te, quomodo potes reficere te? » *Enarr. in Ps. 45*, 14; t. 36, c. 524. « A te deficere potes, tu teipsum reficere non potes : ille reficit, qui fecit ». *Enarr. in Ps. 94*, 10; t. 37, c. 1224.

(1) « Desinant ergo sic insanire, et ad hoc se intelligant habere, quantum possunt, liberum arbitrium, non ut superba voluntate respuant adjutorium, sed ut pia voluntate invocent Dominum. Haec enim voluntas libera tanto erit liberior quanto sanior; tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior ». *Epist. 157*, II, 7-8; t. 33, c. 676.

(2) *De moribus Ecclesiae*, 1, 12, 21; t. 33, c. 21.

(3) *In Joan. Evang.*, Tract. 41, 8, 8; t. 35, c. 1696. *De grat. et lib. arbitrio*, XXV, 31; t. 44, c. 899-900.

Par cette identification de la liberté à la grâce, Augustin ne réconciliait pas simplement le libre arbitre avec la vie surnaturelle, il résolvait en outre la difficulté sur laquelle s'était achevée notre étude de la charité chrétienne : comment parvenir à la béatitude, qui est Dieu, si l'on n'y parvient que par la charité, qui est également Dieu (1) ? Comment atteindre Dieu si, pour l'atteindre, il faut déjà le posséder ? C'est précisément que, si la liberté se réduit à la grâce, c'est à la grâce aussi que nous ramène la charité : *lex itaque libertatis, lex charitatis* (2). La charité est amour de Dieu (3), or cet amour est précisément ce que le péché a détruit en nous, et que la grâce restaure. On ne s'étonne donc point que les Pélagiens nous attribuent le mérite de la charité, comme ils nous attribuent celui de la grâce; mais nulle part leur erreur n'est plus profonde, précisément parce que, de toutes les grâces, la charité est la plus haute. Qui l'emporte sur ce point, l'emporte donc sur la doctrine de la grâce tout entière (4). Or, selon saint Jean, la charité est si éminemment un don de Dieu qu'elle est Dieu même (5). Comment, dès lors, soutenir que nous ne l'ayons pas reçue ? Mais si, en la recevant, c'est Dieu que nous recevons, comment s'étonner que nous puissions posséder, dès ici-bas, les arrhes de notre béatitude future ? Par cette grâce, Dieu est en nous comme il est dans le ciel (6); il nous donne par elle un amour qui nous fait désirer de l'aimer encore davantage (7) et nous ne l'aimons, enfin, que parce qu'il nous a aimés le premier : *nos non diligeremus Deum, nisi nos prior ipse diligeret* (8). Ici, plus encore que partout ailleurs, c'est du dedans

---

(1) Voir ch. précédent, pp. 182-183.

(2) *Epist. 167*; VI, 19; t. 33, c. 740. Cf. *De lib. arbit.*, II, 13, 37; t. 32, c. 1261. Pour le rapport à la théorie de la connaissance : *De vera religione*, 31, 58; t. 34, c. 147-148.

(3) « Sed ut aliquid gustu accipias, *Deus charitas est*. Dicturus es mihi : putas quid est charitas ? Charitas est qua diligimus. Quid diligimus ? Ineffabile bonum, bonum beneficum, bonum bonorum omnium creatorem ». *Sermo 21*, 2; t. 38, c. 143.

(4) *De grat. et lib. arb.*, XVIII, 37; t. 44, c. 903-904; XIX, 40; t. 44, c. 905. Cf. *Sermo 145*, 4; t. 38, c. 793.

(5) « Charitas autem usque adeo donum Dei est, ut Deus dicatur ». *Epist. 186*, III, 7; t. 33, c. 818.

(6) Quisquis habet charitatem, utquid illum mittimus longe, ut videat Deum ? Conscientiam suam attendat, et ibi videt Deum. Si charitas ibi non habitat, non ibi habitat Deum : si autem charitas ibi habitat, Deus ibi habitat. Vult illum forte videre sedentem in coelo : habeat charitatem, et in eo habitat sicut in coelo ». *Enarr. in Ps. 149*, 4; t. 37, c. 1951.

(7) « Cur ergo dictum est : *diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est;* nisi quia praecepto admonitum est liberum arbitrium, ut quaereret Dei donum ? Quod quidem sine suo fructu prorsus admoneretur, nisi prius acciperet aliquid dilectionis, ut addi sibi quaereret unde quod jubebatur impleret ». *De grat. et lib. arbitrio*, XVIII, 37; t. 44, c. 903-904.

(8) *De grat. et lib. arbitrio*, XVII, 38; t. 44, c. 904. Se fonde sur la parole de Jean : *I Joan*, IV, 19 : « Nos diligimus, quia ipse prior dilexit nos ». — De là, les formules saisissantes de saint Bernard, qui n'en sont que l'approfondissement : « Bonus es, Domine, animae quaerenti te; quid ergo invenienti ? Sed enim in hoc est mirum

que Dieu confère à l'âme le mouvement et la vie : cherchons selon quelle loi et en quelles œuvres cette vie de l'âme va se développer.

---

quod nemo quaerere te valet nisi qui prius invenerit. Vis igitur inveniri ut quaeraris, quaeri ut inveniaris. Potest quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri ». *De diligendo Deo*, cap. VII ; édit W. W. Williams, Cambridge, 1926, p. 41. Cf. S. AUGUSTIN, *Confess.*, XI, 2, 4; éd. P. de Labriolle, t. II, p. 299. — De là enfin la célèbre parole de PASCAL, dans le *Mystère de Jésus* : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ». *Pensées*, édit. L. Brunschvicg, éd. minor, p. 576.

CHAPITRE IV

LA VIE CHRÉTIENNE

Une fois entrée dans une âme, la charité divine s'y révèle, comme il est de l'essence de l'amour, indéfiniment et inlassablement féconde; s'extériorisant en une vie dont elle est la source secrète, elle se réalise en une multiplicité d'actions particulières; chacune de ces actions, enfin, n'est qu'une certaine attitude adoptée par l'homme à l'égard des objets ou des êtres. Décrire la vie chrétienne, c'est donc montrer quelle est, à l'égard des choses, l'attitude d'une âme où règne en maître l'amour de Dieu.

I. L'homme chrétien

Lorsqu'on réduit à leur formes les plus simples les diverses manières dont les hommes se comportent à l'égard des choses, on n'en trouve finalement que deux : en jouir ou en user. Jouir, c'est fixer sa volonté sur une chose par amour de cette chose même. User, c'est se servir d'une chose comme d'un moyen pour en obtenir une autre (1). On jouit donc de ce que l'on considère comme une fin; on use de ce que l'on ne considère que comme un moyen.

A cette distinction entre la nature des actes humains correspond nécessairement une distinction entre leurs objets. Si l'on ne jouit que des fins, comme les fins se subordonnent les unes aux autres jusqu'à tenir toutes sous une seule, qui est la dernière, il n'y a en dernière analyse qu'un seul et unique objet qui soit véritablement fin, c'est celui qui constitue pour nous la fin dernière, ou béatitude. Tous les autres objets, au contraire, se subordonnent à lui comme les moyens à leur fin. Jouir de la Béatitude et user de tout le reste en vue de l'obtenir, telle est donc la règle première de la vie chrétienne; toutes nos

---

(1) « Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus, abusus potius vel abusio nominandus est ». *De doctrina christiana*, I, 4, 4; t. 34, c. 20.

fautes tiennent à ce que nous voulons jouir de ce dont il ne faudrait vouloir qu'user (1). Mais nous savons déjà ce qu'est cette Béatitude, fin dernière : c'est le souverain bien, c'est-à-dire ce qui est tel que l'on ne peut rien concevoir de meilleur, donc Dieu même (2). Ainsi, la règle à laquelle nous venons d'aboutir peut se résumer dans une formule plus précise encore : *solo Deo fruendum* (3); il faut jouir de Dieu seul et simplement user du reste en vue de jouir de Dieu.

Pour pouvoir appliquer ce principe aux problèmes que pose le détail de la vie morale, il faut par ailleurs que l'homme sache estimer les choses à leur juste valeur et conformer sa volonté à cette juste estimation. Aimer ce qu'il ne faut pas aimer, n'aimer pas ce qu'il faut aimer, aimer inégalement ce qu'il faut aimer également ou aimer également ce qu'il faut aimer inégalement, voilà le mal. Le bien, on s'en souvient, c'est d'aimer les choses d'un amour qui se conforme à l'ordre : *ille autem juste et sancte vivit qui ordinatam dilectionem habet* (4). Or le mal moral, considéré dans la disposition de la volonté qui le détermine, c'est le vice; le bien moral, ou disposition bonne de la volonté, c'est la vertu; d'où la définition lapidaire que saint Augustin en donne : *ordo est amoris* (5); la vertu, c'est la soumission de l'amour à l'ordre. A quel ordre la volonté doit s'assujettir, c'est ce que la hiérarchie des fins permet de déterminer.

Au plus bas degré de l'échelle des fins se trouvent les biens extérieurs et matériels : aliments, vêtements, or et argent. Pris en eux-mêmes, ce sont de vrais biens. Puisqu'ils ont été créés, c'est que Dieu les a voulus à une place déterminée dans l'univers; on ne saurait donc les considérer comme mauvais en soi sans tomber dans l'erreur des Manichéens. Ce qui est mauvais, ce n'est pas d'en user, mais d'en jouir, oubliant ainsi la parole de Celui qui a dit : c'est à moi que l'or et l'argent appartiennent; il est bon, au contraire, d'user de ces choses

(1) « Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur, et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire, atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster, et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur, vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti ». *De doct. christ.*, I, 3, 3; t. 34, c. 21.

(2) « Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo sive in terra, ita cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere ». *De doctr. christ.*, I, 7, 7; t. 44, c. 22. Cette formule est une des sources probables de saint Anselme, *Proslogion*, cap. II; Pat. lat., t. 158, col. 227.

(3) *Op. cit.*, I, 22, 20; t. 44, c. 26.

(4) *De doctr. christiana*, I, 27, 28; t. 44, c. 29.

(5) « Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis : ordo est amoris ». *De civit. Dei*, L. XV, c. 22; t. 41, c. 467. — Sur le fondement de cette doctrine, voir plus haut, IIe Partie, ch. II, § 1, *Les règles des vertus. La loi de l'ordre.*

en vue de fins spirituelles et de les subordonner entièrement à Dieu (1).

Au-dessus de ces biens secondaires, nous trouvons notre prochain, c'est-à-dire les autres hommes. Puisqu'ils sont des créatures de Dieu, eux aussi sont des biens et peuvent servir par conséquent de fins à notre volonté. Toutefois, on doit observer que, là aussi, il y a un ordre. Si nous disposions d'un excédent de richesses à distribuer, sans apercevoir aucune raison de donner à celui-ci plutôt qu'à celui-là, nous tirerions au sort pour savoir à qui donner. Or ce tirage au sort a été fait pour nous par la nature telle que Dieu l'a établie. Nos parents, et d'abord nos parents les plus proches, sont tout indiqués pour être les premiers bénéficiaires de notre charité (2); après eux, viennent les amis, puis les inconnus et les indifférents, selon l'ordre que les circonstances et l'étendue de leurs besoins nous indiqueront. Mais comment nous faudra-t-il aimer ce prochain ? L'Écriture elle-même répond : *diliges proximum tuum tanquam teipsum*; il faut donc savoir comment on doit s'aimer soi-même pour en déduire comment on doit aimer autrui.

Simple en apparence, ce nouveau problème est en réalité double, car l'homme lui-même est double : âme et corps. Le corps de l'homme est un bien, et même, pour chacun pris en particulier, c'est un grand bien. C'est d'ailleurs un fait que tout homme aime son corps et que, selon la parole de l'Écriture, nul ne hait sa propre chair (*Ephes.*, V, 29). Il va donc de soi qu'un tel amour est légitime; mais, comme le corps n'est pas en l'homme ce qu'il y a de meilleur, ce n'est pas non plus le corps que notre amour de nous-mêmes devra préférer, s'il veut être un amour ordonné. C'est une grande chose que l'homme : *magna enim quaedam res est homo*; mais à quoi sa grandeur tient-elle ? A ce que Dieu l'a fait à son image et ressemblance. Or nous savons que Dieu n'est pas un corps. Si donc l'homme est l'image de Dieu, ce ne peut être par son corps, mais seulement par sa pensée et par son âme. C'est donc en vue de son âme que chacun doit aimer son corps ou, en d'autres termes, nous ne devons qu'user des biens extérieurs en vue de notre corps, et user de notre corps lui-même en vue de notre âme. Mais cette âme, à son tour, faut-il en user ou en jouir ?

Il ne faut qu'en user. Si bonne et si haute que soit en elle-même notre âme, elle n'est cependant pas le souverain bien, mais seulement un bien fini et limité. N'étant pas le souverain bien, elle ne saurait être pour nous la fin dernière vers quoi tous nos désirs doivent s'ordonner. D'autre part, puisqu'il n'y a rien entre l'âme et Dieu, l'homme, qui use de son corps en vue de son âme, doit user de son âme en vue de jouir de Dieu. Tel est d'ailleurs l'enseignement que nous donne l'Écriture : tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton

(1) *Sermo* 50, 5, 7; t. 38, c. 329.
(2) *De doctr. christiana*, I, 28, 29; t. 34, c. 30.

cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée — *tota mente* — c'est-à-dire, sans rien, absolument, qui reste en toi comme une fin que tu aies droit de te réserver pour en jouir. L'homme, et c'est là ce qui fait sa grandeur, est une chose qui doit être mise intégralement au service de Dieu (1).

Si nous revenons maintenant au problème de l'amour du prochain, nous constatons qu'il est, en fait, résolu. L'homme doit aimer son corps pour son âme et son âme pour Dieu; si donc nous devons aimer notre prochain comme nous-mêmes, nous ne devrons aimer en lui son corps qu'en vue de son âme, et son âme qu'en vue de Dieu. Augustin en arrive donc ici à l'idée d'une vie morale et d'une vie sociale constituées sur une seule et unique base : l'homme vertueux use de tout, y compris soi-même, en vue de Dieu, et il veut un univers dont, comme lui, tous les êtres n'usent d'eux-mêmes qu'en vue de Dieu.

Parvenu à ce degré de vertu, où la volonté ordonne chaque fin selon sa valeur exacte et l'aime selon qu'elle le mérite, l'homme mène une vie morale aussi parfaite que possible ; on ne s'étonnera donc pas d'apprendre que sa vie soit toute faite de charité et de liberté. Celui qui aime Dieu en toutes choses, et toutes choses en Dieu, participe manifestement à cette vie divine que la grâce seule confère à l'homme, mais en même temps, puisque la grâce détache du corps le libre arbitre pour l'attacher à sa fin dernière, celui qui use de toutes choses en vue de Dieu jouit par la même de la parfaite liberté. Ce que nous atteignons ici, par delà la définition technique et abstraite de la liberté chrétienne, est ce que l'on pourrait en appeler l'esprit (2). Nous savons qu'il y a une Loi, prescrite et maintenue par Dieu (3); l'homme doit donc la suivre et puisqu'il n'est qu'une créature finie aux mains de son Créateur, il ne saurait en aucune manière y échapper. Ce qui est vrai, néanmoins, c'est que cette loi qu'il lui faut subir, l'homme a deux manières bien différentes de s'y soumettre : ou bien par crainte des châtiments qui la sanctionnent, ou bien par amour du Dieu qui l'ordonne. Qui se révolte contre la loi, au risque d'y être soumis plus tard par la peine, ou qui s'y soumet dès à présent, mais uniquement par crainte des peines à venir, obéit comme un esclave; son libre arbitre demeure intact, mais il subit la loi de Dieu comme une contrainte et une servitude. Vienne au contraire la grâce, et avec elle la charité, la loi n'est plus alors subie, mais embrassée et voulue, pour l'amour de Dieu. C'est alors aussi que l'esprit de servitude fait place à l'esprit de liberté. Certes, même lorsque l'esprit de liberté l'anime, l'homme reste conduit, mais il court de lui-même où Dieu le mène : *ducimini,*

---

(1) *De doctr. christiana,* I, 22, 21; t. 34, c. 26-27. Pour les fondements de cette doctrine, voir IIe Partie, ch. II. § 3, *La Charité.*

(2) *Sermo 156*; XIII, 14; t. 38, c. 857.

(3) Voir IIe Partie, ch. III, § II, *Le péché et la grâce.*

sed currite et vos; Dieu le mène, mais il ne se laisse pas traîner, il suit : *ducimini, sed sequimini*; il reste une pierre dans l'édifice divin, mais cette pierre vivante ne se laisse pas soulever comme une masse inerte et mettre passivement en place par l'architecte, elle va pour ainsi dire se ranger d'elle-même à la place qu'elle se sait destinée : *lapides vivi* (1). Alors aussi la crainte disparaît avec la servitude; la volonté embrasse joyeusement cette Fin, dont l'acceptation la libère de tout le reste; ne jouissant que d'elle, elle ne se soumet qu'à elle; usant de tout ce qui n'est pas elle, elle le domine, c'est-à-dire son âme, son corps, les autres âmes, les autres corps, les richesses et les biens matériels de toute sorte qui s'y subordonnent. Le chrétien qui vit ainsi de la vie de la grâce est donc maître de toutes choses et, parce qu'il sait les rapporter à leur unique fin, il jouit en paix de la liberté des enfants de Dieu.

Ne croyons pas, d'ailleurs, que cette acquisition de la vertu et de la liberté chrétienne s'accomplisse en un instant. Il y faut d'abord un effort de la volonté, car nul ne naît à la vie chrétienne qui ne le veuille. Cette vie peut même être considérée comme une série de progrès et de reculs qui sont tous imputables à notre volonté (2); lorsqu'elle se tourne des choses vers Dieu, elle progresse; lorsqu'elle se détourne de Dieu vers les choses, elle recule (3). Mais ces mouvements mêmes, par lesquels la vie chrétienne ne cesse de croître ou de décroître en notre âme, dépendent à leur tour de la grâce, puisque la concupiscence ne diminue en l'homme que dans la mesure où croît la charité (4). La libération finale, si elle doit se produire, ne sera que le couronnement d'une victoire achetée par un combat aussi long que la vie et que cette vie même ne connaît pas.

La vie chrétienne forme en effet un état essentiellement transitoire, différent par nature de ce qu'était la vie humaine avant la Loi ou sous la Loi, et de ce qu'elle sera dans la gloire ou dans la misère éternelles.

---

(1) « Neque enim templum suum sic de vobis aedificat Deus, quasi de lapidibus qui non habent motum suum : levantur, ab structore ponuntur. Non sic sunt lapides vivi : et vos tanquam lapides vivi coedificamini in templum Dei (*Ephes.*, II, 22 et *I Petr.*, II, 5). Ducimini, sed currite et vos; ducimini, sed sequimini : quia cum secuti fueritis, verum erit illud, quia sine illo nihil facere potestis ». *Sermo 156*; XII, 13; t. 38, c. 857. — Sur le rôle libérateur de la charité en tant qu'elle se substitue à la crainte, voir *Sermo 53*; X, 11; t. 38, col. 369. — *Quaest. in Heptateuchon*, V, 15; t. 34, col. 754-756.

(2) « Aetas corporis non est in voluntate. Ita nullus secundum carnem crescit quando vult; sicut nullus quando vult nascitur : ubi autem nativitas in voluntate est et crementum in voluntate est. Nemo ex aqua et Spiritu nascatur nisi volens. Ergo si vult, crescit; si vult, decrescit. Quid est crescere ? Proficere. Quid est decrescere ? Deficere ». *In Epist. Joan. ad Parthos*, III, 1; t. 35, col. 1997-1998.

(3) « Conversa (*scil.* anima) ergo a Domino ad servum suum (*scil.* corpus), necessario deficit : conversa item a servo suo ad Dominum suum, necessario proficit ». *De musica*, VI, 5, 13; t. 32, col. 1170.

(4) *De Trinitate*, XIV, 17, 23 t. 42, col. 1054. — *Enchiridion*, CXXI, 32; t. 40, col. 288.

Avant la Loi, nous l'avons vu (1), l'homme suit la concupiscence sans même savoir qu'il vit dans le péché. Sous la Loi, le péché demeure, puisque l'homme vit sans la grâce libératrice, et même sa culpabilité augmente puisque, violant une loi qui n'existait pas auparavant, il s'aggrave d'une prévarication (2). Ces états, qui se sont succédé dans l'histoire de l'humanité, se succèdent encore aujourd'hui dans le même homme (3); comme autrefois les Juifs, celui qui connaît la Loi, et ne vit pas de la grâce, sait qu'il ne faut pas pécher; peut-être même veut-il ne pas pécher, mais il ne peut pas : *etiamsi nolit peccare, vincitur a peccato* (4); le combat qu'il livre se termine infailliblement par une défaite. Comme ce deuxième état, celui de l'homme où vit déjà la grâce est une lutte, une action, mais où le lutteur n'est pas condamné à la défaite. S'il croit pleinement en son libérateur et ne s'attribue plus aucun mérite propre, l'homme peut vaincre la délectation de la concupiscence lorsqu'elle l'entraîne vers le mal. De là les caractères distinctifs de ce troisième état qui constitue proprement la vie chrétienne.

L'effet de la grâce divine n'est pas en effet de supprimer la concupiscence. Après comme avant, elle est toujours là qui nous sollicite. Bien qu'elle ne nous soit plus imputée à péché, elle reste présente et agissante, comme un adversaire avec lequel il est toujours nécessaire de lutter et sous lequel c'est un péché que de succomber (5); toutefois une différence capitale sépare le règne de la Loi de celui de la grâce : la concupiscence en nous n'est pas éteinte, mais nous ne lui sommes plus livrés sans secours (6). Voilà pourquoi la vie chrétienne est un perpétuel

(1) Voir plus haut, p. 199.

(2) Outre le fait même que la transgression d'une loi est une faute plus grave qu'un péché pur et simple, Augustin tient compte du plaisir mauvais qu'il peut y avoir à violer la loi : « quia suasio delectationis ad peccatum vehementior est, cum adest prohibitio ». *De div. quaest, 83*, 66, 5; t. 40, col. 63.

(3) « Ex quo comprehendimus quatuor esse differentias etiam in uno homine, quibus gradatim peractis in vita aeterna manebitur ». *Op. cit.*, 3; col. 62.

(4) *Op. cit.*, 5; col. 64. C'est pourquoi la Loi est une loi de mort, par opposition à la vie de la grâce : « Lex ergo peccati et mortis, id est, quae imposita est peccantibus atque morientibus, jubet tantum ne concupiscamus, et tamen concupiscimus. Lex autem spiritus vitae, quae pertinet ad gratiam, et liberat a lege peccati et mortis, facit ut non concupiscamus... » *Op. cit.*, 1; col. 61.

(5) « Sed de ista concupiscentia carnis falli eos credo, vel fallere; cum qua necesse est ut baptizatus, et hoc si diligentissime proficit, et Spiritu Dei agitur, pia mente confligat. Sed haec etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est (voir, sur ce point, p. 196), sic vocatur : sicut scriptura manus cujusque dicitur quod manus eam fecerit. Peccata autem sunt quae secundum carnis concupiscentiam vel ignorantiam illicite fiunt, dicuntur, cogitantur : quae transacta etiam reos tenent, si non remittantur ». *Cont. duas epist. Pelag.*, I, 13, 27; t. 44, col. 563.

(6) « Tertia actio est, quando jam plenissime credimus Liberatori nostro, nec meritis nostris aliquid tribuimus, sed ejus misericordiam diligendo, jam non vincimur delectatione consuetudinis malae, cum ad peccatum nos ducere nititur; sed tamen adhuc eam interpellantem patimur, quamvis ei non tradamur ». *De div. quaest. 83*, LXVI, 3; t. 40, col. 62.

combat, qui ne connaît pas de paix véritable, mais qui la prépare (1); pour dépasser ce stade, où la charité divine refoule plus ou moins victorieusement la concupiscence sans la détruire, il faut donc dépasser les limites de cette vie même. Tant que nous sommes dans ce corps souillé, notre âme peut bien obéir à la loi de Dieu, mais notre chair reste sous la loi du péché. C'est seulement après la résurrection, et dans une autre vie, lorsque le corps glorifié sera parfaitement soumis à l'âme, qu'une paix parfaite règnera dans l'homme, grâce à la perfection même de la charité (2).

Ainsi donc que la vie du corps, la vie chrétienne a ses âges différents, et qui leur correspondent. Considérons d'abord l'homme purement naturel, tel qu'il est au temps de sa naissance : le premier âge de sa vie, tout occupé par les soins du corps et particulièrement de la nourriture, sera plus tard complètement oublié par lui. Ensuite vient l'enfance, où commence à s'éveiller la mémoire; puis arrive l'adolescence, où l'homme devient capable de se reproduire et d'être père; à l'adolescence succède la jeunesse. C'est l'âge où l'on débute dans les charges publiques; la contrainte des lois commence dès lors à peser durement et l'interdiction du péché, activant en quelque sorte l'élan de la passion, redouble le péché lui-même; car ce n'est pas simplement le mal que l'on commet, mais le mal défendu. Après cette époque trouble de la jeunesse, l'adulte connaît enfin une période de paix relative, à laquelle succède la vieillesse, que les maladies et une faiblesse croissante conduisent progressivement à la mort. Telle est la vie de l'homme qui vit du corps et s'attache aux choses temporelles. C'est la vie du vieil homme (*vetus homo*), de l'homme extérieur, terrestre. Bien qu'elle ne soit pas la vie humaine la plus profonde, elle a son genre de beauté; il est donc nécessaire qu'elle se soumette à un certain ordre, si l'on veut que les hommes qui en vivent atteignent le genre de bonheur que des rois, des princes ou des lois bien faites peuvent assurer à nos cités; c'est à ce prix seulement que, même dans l'ordre de la vie purement terrestre, il peut y avoir des peuples bien organisés (3).

(1) « Et ille homo nunc describitur esse sub gratia, qui nondum habet perfectam pacem, quae corporis resurrectione et immutatione est futura ». *Op. cit.*, 6; col. 65-66. — Ce combat est décrit dans le *De agone christiano*, I-XII; t. 6, col. 289-299.

(2) « In prima ergo actione, quae est ante Legem, nulla pugna est cum voluptatibus hujus saeculi; in secunda, quae sub Lege est, pugnamus, sed vincimur; in tertia pugnamus et vincimus; in quarta non pugnamus, sed perfecta et aeterna pace requiescimus. Subditur enim nobis quod inferius nostrum est, quod propterea non subdebatur, quia superiorem nobis deserueramus Deum ». *De div. quaest. 83*, LXVI, 7; t. 40, col. 66.

(3) « Haec est vita hominis viventis ex corpore, et cupiditatibus rerum temporalium colligati. Hic dicitur vetus homo, et exterior, et terrenus, etiamsi obtineat eam quam vulgus vocat felicitatem, in bene constituta terrena civitate, sive sub regibus, sive sub principibus, sive sub legibus, sive sub his omnibus : aliter enim bene constitui populus non potest, etiam qui terrena sectatur : habet quippe et ipse

Beaucoup d'hommes s'en tiennent à cette vie que nous venons de décrire et il n'y a pas en eux d'autre homme que l'homme terrestre, extérieur, en un mot : le vieil homme. Certains mènent leur vie terrestre dans le désordre, d'autres la passent dans l'ordre; quelques-uns enfin, allant au delà de ce qu'exigerait une justice purement servile, savent embrasser la loi par amour pour la loi même; ils n'en restent pas moins tous enfermés à l'intérieur de cette vie terrestre du jour de leur naissance jusqu'à celui de leur mort. Chez certains hommes, au contraire, bien qu'ils aient d'ailleurs nécessairement commencé par mener cette vie terrestre et commune, il se produit comme une seconde naissance. A partir du moment où ils reçoivent la grâce, ils renaissent en quelque sorte du dedans; une vie nouvelle se développe en eux qui, croissant progressivement, élimine peu à peu la vie terrestre et se substitue à elle jusqu'à ce qu'après la mort elle finisse par la remplacer complètement. Ce deuxième homme est l'homme nouveau (*novus homo*), homme intérieur et céleste, dont les âges ne se distinguent pas par des années, mais par les progrès spirituels qu'il accomplit. Au cours du premier âge il s'allaite aux exemples que contient le récit même des Écritures et s'en nourrit. Puis, comme l'enfant oublie son premier âge, cet homme nouveau qui se développe s'élève au-dessus de l'autorité humaine; il l'oublie, et s'efforce d'atteindre la loi suprême en s'appuyant sur sa raison (1). Le troisième âge spirituel, qui correspond à l'adolescence, est celui où l'âme fécondée par la pensée, et l'appétit charnel par la raison, se rangent par amour aux lois d'une vie droite; s'ils ne pèchent plus, ce n'est pas par crainte, car ils n'éprouvent plus aucune inclination vers le péché. Le quatrième âge est celui de la jeunesse, où l'homme intérieur, complètement formé, peut subir et repousser victorieusement tous les assauts de ce monde. Vient alors l'âge adulte, avec sa paix et sa tranquillité, comblé des trésors du royaume de la sagesse. Le sixième âge est celui de l'oubli complet de la vie temporelle, et du passage, par la mort du corps, à la vie éternelle. Le septième, enfin, est la vie éternelle même, où il n'y a plus ni époques, ni âges, mais qui constitue la fin stable et permanente de l'homme spirituel, comme la mort du corps est la fin de l'homme terrestre. Né du péché, le vieil homme finit par la mort; né de la grâce, le nouvel homme parvient à la vie (2). De toute façon, il est évident

---

modum quemdam pulchritudinis suae ». *De vera religione*, XXVI, 48; t. 34, c. 143. — Sur les sources scripturaires de la doctrine (*I Corinth.*, XV, 44-49), voir *De Genesi ad litteram*, VI, 19, 30; t. 34, col. 351-352. *Contra Faustum Manichaeum*, XXIV, 1-2; t. 42, col. 473-478. *De Trinitate*, XIV, 17, 23; t. 42, col. 1054-1055. *Op. imperf. cont. Julian.*, VI, 40; t. 45, col. 1601-1602.

(1) Sur le sens de cette étape, voir *De vera religione*. XXIX, 52; t. 34, c. 145.

(2) *De vera religione*, loc. cit., 49; c. 143-144. — Il n'y a donc de justification parfaite et de parfaite charité que dans l'au-delà; voir le traité *De perfectione justitiae hominis*, VIII, 18; t. 44, col. 299.

que l'homme peut mener d'un bout à l'autre la première de ces deux vies sans la seconde, mais non pas la seconde sans la première. De même enfin, comme nous aurons occasion de le manifester pleinement dans la suite, le genre humain tout entier, dont la vie peut être considérée comme celle d'un homme unique, depuis Adam jusqu'à la fin du monde, se distribue en deux genres : la foule des impies, qui mène la vie de l'homme terrestre de la création jusqu'à la fin des temps, et le peuple des hommes spirituels, nés de la grâce, appelés à vivre dans la cité de Dieu pour toute l'éternité (1).

II. La Société chrétienne

C'est un trait remarquable de la doctrine de saint Augustin, qu'elle considère toujours la vie morale comme impliquée dans une vie sociale. L'individu ne se sépare jamais à ses yeux de la cité. Pour découvrir la cause profonde de ce fait, c'est à la racine même de toute vie morale qu'il nous faut une fois de plus revenir, c'est-à-dire à l'amour, et par conséquent à la volonté.

Pour comprendre l'origine de la vie sociale, observons-la en voie de formation, dans un spectacle public tel qu'une représentation théâtrale. Lorsque les spectateurs se rassemblent pour y assister, ils s'ignorent les uns les autres et ne forment pas une société; mais si quelque acteur joue avec talent, ceux à qui le jeu de cet acteur plaît en jouissent avec délices, au point d'y prendre parfois le plaisir le plus vif que puisse réserver l'art théâtral. Mais ils ne se contentent pas d'aimer l'acteur qui leur procure cette joie; une sorte de sympathie réciproque s'établit bientôt entre tous ceux qui l'aiment. Si les spectateurs s'aiment alors les uns les autres, ce n'est évidemment pas pour eux-mêmes, mais à cause de celui qu'ils aiment d'un même amour; la preuve en est que plus un acteur nous plaît, plus nous multiplions les applaudissements pour amener les autres spectateurs à l'admirer; nous voudrions augmenter le nombre de ses admirateurs, nous excitons les tièdes et, si quelqu'un s'avise de nous contredire, nous détestons en lui ce mépris qu'il éprouve pour l'objet de notre affection. Ainsi l'amour pour un objet engendre spontanément une société.

(1) « Sicut autem isti ambo nullo dubitante ita sunt, ut unum eorum, id est veterem atque terrenum, possit in hac tota vita unus homo agere, novum vero et coelestem nemo in hac vita possit nisi cum vetere; nam et ab ipso incipiat necesse est, et usque ad visibilem mortem cum illo, quamvis eo deficiente, se proficiente, perduret : sic proportione universum genus humanum cujus tanquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus saeculi, ita sub divinae providentiae legibus administratur, ut in duo genera distributum appareat. Quorum in uno est turba impiorum... in altero, series populi uni Deo dediti... ». *De vera religione*, XXVII, 50; t. 34, c. 144. Cf. B. Pascal, éd. L. Brunschvicg, éd, minor, p. 80 et note 1.

formée de tous ceux dont les amours coïncident en lui et exclusive de tous ceux qui s'en détournent. Cette conclusion, dont la portée est universelle, se vérifie particulièrement en ce qui concerne l'amour de Dieu. Celui qui aime Dieu se trouve, par le fait même, en relation de société avec tous ceux qui l'aiment; il les veut aimant le même objet que lui, mais il les veut tels d'une volonté infiniment plus puissante encore, parce que ce dont il s'agit ici n'est plus un simple plaisir théâtral, c'est la Béatitude elle-même. C'est d'ailleurs ce qui fait que le juste aime en Dieu tous les hommes, fussent-ils par ailleurs ses propres ennemis. Comment les craindrait-il ? Ils ne peuvent lui enlever son bien. Il les plaint seulement, sachant que si ses ennemis se tournaient vers Dieu plus complètement encore, ces hommes l'embrasseraient comme le Bien qui seul confère la béatitude, et l'aimeraient nécessairement lui-même, comme associé à eux dans l'amour d'un si grand bien (1).

Il résulte de ce nouveau caractère de l'amour qu'autour de lui s'engendre spontanément une société dont il est le lien. Donnons à l'ensemble des hommes qu'unit leur amour commun pour un certain objet le nom de « cité », nous dirons qu'il y a autant de cités qu'il y a d'amours collectifs. Or il suffit de se souvenir des conclusions qui précèdent pour comprendre que, puisqu'il y a dans l'homme deux amours (1) il doit y avoir aussi deux cités, auxquelles tous les autres groupements humains se réduisent. L'ensemble des hommes qui mènent la vie du vieil homme, de l'homme terrestre, et qui se trouvent unis par leur amour commun des choses temporelles, forme une première cité : la *Cité terrestre*; l'ensemble des hommes unis entre eux par le lien de l'amour divin forme une deuxième cité, la *Cité de Dieu* (2). Ces

---

(1) *De doctrina christiana*, I, 29, 30;. t 34, col. 30. — Théologiquement, le fondement de cette communauté d'amour elle-même se trouve dans le fait que Dieu a créé d'abord un homme seul, Adam, en qui les raisons séminales de tous les autres hommes étaient contenues. La concorde des sentiments est donc un essai de restauration de l'unité primitive de la nature humaine. Voir *De civit. Dei*, XIII, 22; t. 41, col. 373; et, 27, 1; col. 376; XIII, 14; col. 386; XIV, 1; col. 403.

(1) *De Gen. ad litt.*, XI, 15, 20; t. 34, col. 437. — Puisqu'elle a son origine dans l'amour de chaque homme, la société n'est donc que ce que sont les individus qui la composent : « nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi... » *De civ. Dei*, IV, 3; t. 41, col. 114.

(2) « Duas istas civitates faciunt duo amores : Jerusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi ». *Enarr. in Ps. 64*, 2; t. 36, col. 773. — « Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. » *De civit. Dei*, XIV, 28; t. 41, col. 436. — « Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum : quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo ». *De civ. Dei*, XV, 1, 1; t. 41, col. 437. — (Sur l'origine commune de ces deux cités en Adam, *op. cit.*, XII, 27, 2; t. 41, col. 376). — « Ac per hoc factum est, ut cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes, multiplici linguarum, armorum, vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae

deux cités une fois conçues dans leur essence pure, la philosophie morale va s'épanouir en philosophie de l'histoire, discerner sous la multiplicité des peuples et des événements la persistance des deux cités depuis le début du monde et dégager la loi qui permet d'en présager le destin.

L'ensemble des hommes qui vivent dans une cité se nomme un peuple. Si donc nous donnons le nom de cité à tout ensemble d'hommes unis par leur amour pour un objet commun, nous savons par là même ce qu'est un peuple : un peuple est l'association d'une multitude d'êtres raisonnables, associés par la volonté et la possession communes de ce qu'ils aiment. Que ces êtres doivent être raisonnables, c'est évident, puisque autrement ils seraient incapables de connaître le même objet et de percevoir la communauté de leur amour; qu'ils soient associés par sa possession commune, c'est pour nous l'origine même de toute société. Ce que nous avions dit des hommes doit donc pouvoir se dire aussi des peuples. Les hommes, disions-nous, sont leurs volontés, c'est-à-dire leurs amours; on pourrait dire aussi, tel amour, tel peuple, car si l'amour est le lien constitutif de la cité, c'est-à-dire de la société (1) il suffit de savoir ce qu'un peuple aime pour savoir ce qu'il est : *ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit* (2). Appliquons aux deux cités cette méthode de discernement.

Ce qu'aime une société, c'est la fin commune pour l'obtention de laquelle tous ses membres se sont associés. Or il y a au moins une fin commune à toute société quelle qu'elle soit, c'est la paix. Sans doute, on objectera immédiatement que le contraire semble non moins évident : les guerres civiles et les guerres entre nations ne paraissent pas aller à l'appui de cette thèse. En réalité, ces faits ne la contredisent pourtant qu'en apparence. Il n'y a pas de sociétés sans guerres, c'est évident, mais pourquoi ces sociétés font-elles la guerre, si ce n'est pour établir la paix ? C'est qu'en effet, la paix voulue par les sociétés n'est pas n'importe qu'elle paix, ni une pure tranquillité de fait, maintenue à tout prix et quelles que soient les bases sur lesquelles elle

---

societatis existerent, quas "civitates" duas secundum Scripturas nostras merito appellare possimus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium; et cum id quod expetunt assequuntur, in sui cujusque generis pace viventium ». *De civ. Dei*, XIV, 1; t. 41. col. 403.

(1) Voir note précédente, le troisième texte cité, où *civitates* est présenté comme l'équivalent mystique de *societates*.

(2) « Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus : profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit. Quaecumque tamen diligat, si coetus est multitudinis, non pecorum, sed rationalium creaturarum, et eorum quae diligit concordi communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus; tantoque deterior, quanto est in deterioribus concors ». *De civ. Dei*, XIX, 24; t. 41, c. 655.

repose; la paix véritable est celle qui satisfait pleinement les volontés de tous, si bien qu'après l'avoir obtenue elles ne désirent plus rien d'autre. En ce sens il est vrai de dire que l'on ne fait pas la guerre pour la guerre, mais pour la paix; lorsque les hommes se battent, leur volonté n'est pas que la paix ne soit pas, mais qu'elle soit à leur volonté (1).

Ainsi, toute société veut la paix; mais quelle est la condition fondamentale sans laquelle toute paix n'est que provisoire et apparente? C'est l'ordre. Pour qu'un ensemble de parties, et plus encore de volontés, s'accordent dans la poursuite simultanée d'une même fin, il faut que chacune soit à sa place et accomplisse sa fonction propre de la manière exacte dont elle doit s'accomplir. Le fait est assez évident même au sein d'un organisme matériel tel que le corps humain; il ne l'est pas moins à l'intérieur de l'âme humaine, ni par conséquent à l'intérieur d'une société. La paix du corps, c'est l'équilibre bien ordonné de tous ses organes; la paix de la vie animale, c'est l'accord ordonné de ses appétits; la paix de l'âme raisonnable, c'est l'accord de la connaissance rationnelle et de la volonté; la paix domestique, c'est la concorde des habitants d'une même demeure dans le commandement et l'obéissance; la paix de la cité, c'est la même concorde étendue de la famille à tous les citoyens; la paix de la cité chrétienne, enfin, c'est une société parfaitement ordonnée d'hommes qui jouissent de Dieu et s'aiment mutuellement en Dieu. En toutes choses donc, la paix est la tranquillité de l'ordre (2). Y a-t-il deux ordres autour desquels puissent s'organiser deux cités?

Ces deux ordres existent, et nous les connaissons déjà puisqu'ils se confondent avec les deux races spirituelles que nous avons préalablement distinguées : celle qui vit du corps, celle qui vit de la grâce. D'une part les impies qui portent l'image de l'homme terrestre depuis le début jusqu'à la fin du monde, voilà une première cité, constamment occupée à s'organiser selon un ordre qui lui soit propre, tournée vers la domination et la jouissance des choses matérielles. Certes, l'ordre de cette cité n'est au fond qu'une dérision de l'ordre véritable contre lequel elle est en révolte permanente; mais enfin si les voleurs, les bêtes fauves même, obéissent à des sortes de lois et respectent une certaine sorte de paix, à plus forte raison des êtres raisonnables ne sauraient-ils vivre sans engendrer une sorte de société. Si mauvaise soit-elle, elle est, et en tant qu'elle est, elle est bonne (3); ne nous

(1) *De civ. Dei*, XIX, 12, 1; t. 41, c. 637-638.

(2) « Pax civitatis : ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio ». *De civ. Dei*, XIX, 13, 1; t. 41, c. 640.

(3) « Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam :

étonnons donc point qu'elle conserve, jusque dans sa dépravation même, une apparence de beauté.

Ajoutons toutefois que cette paix des impies est une fausse paix et que, comparée à celle des justes, elle n'en mérite pas même le nom. Au fond, son ordre apparent n'est qu'un désordre. Le tyran qui s'emploie à l'établir en se soumettant tous les membres de la cité, usurpe en réalité la place de Dieu. La cité céleste, au contraire, ordonne tout en vue d'assurer à ses citoyens la liberté chrétienne, c'est-à-dire l'usage de toutes choses qui conduit à la jouissance de Dieu. Nous pouvons donc concevoir son ordre et son unité comme une simple extension de l'ordre et de l'unité qui règnent dans l'âme de chaque juste. Seule établie sur l'ordre véritable, elle seule jouit de la paix véritable; elle seule est donc la demeure d'un peuple digne de ce nom; seule, enfin, elle est véritablement une cité (1). Ainsi les deux cités se distinguent et s'opposent, comme les fins mêmes vers lesquelles elles sont ordonnées.

Ces conclusions soulevaient un problème considérable, car elles introduisaient une ambiguïté fondamentale dans la notion même de la Cité de Dieu, et, bien qu'Augustin l'ait consciemment acceptée comme telle, elle n'en a pas moins dérouté souvent ses commentateurs. D'une part, en effet, conduite jusqu'à ses dernières conséquences, la distinction des deux cités aboutit à ne laisser subsister que la Cité de Dieu. Elle seule est une cité parce qu'elle seule est ce qu'une cité doit être. Il ne suffirait donc pas de dire que la république romaine ait été injuste, car, en vérité, elle n'était même pas digne du nom de république, et la même conclusion s'appliquerait en toute rigueur à la république des Athéniens, ou aux empires édifiés par les Assyriens et les Égyptiens (2). D'autre part, on ne peut nier qu'à proprement

---

cum etiam mali pro pace suorum belligerent, omnesque, si possint, suos facere velint, ut uni cuncti deserviant; quo pacto, nisi in ejus pacem, vel amando, vel timendo consentiant? Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. Odit ergo justam pacem Dei et amat iniquam pacem suam : non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest. Nullum quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia ». *De civ. Dei*, XIX, 12, 2; t. 41, c. 639. — « Quid est autem civitas, nisi multitudo hominum in quoddam vinculum redacta concordiae? » *Epist. 138*, II, 10; t. 33, col. 529.

(1) « Quapropter ubi non est ista justitia, ut secundum suam gratiam civitati obedienti Deus imperet unus et summus, ne cuiquam sacrificet, nisi tantum sibi; et per hoc in omnibus hominibus ad eamdem civitatem pertinentibus atque obedientibus Deo, animus etiam corpori, atque ratio vitiis, ordine legitimo fideliter imperet; ut quemadmodum justus unus, ita coetus populusque justorum vivat ex fide, quae operatur per dilectionem, qua homo diligit Deum, sicut diligendus est Deus, et proximum sicut semetipsum : ubi ergo non est ista justitia profecto non est coetus hominum juris consensu et utilitatis communione sociatus. Quod si non est, utique populus non est, si vera est haec populi definitio. Ergo nec respublica est, quia res populi non est, ubi ipse populus non est ». *De civ. Dei* XIX, 23, 5; t. 41, col. 655.

(2) *De civ. Dei*, XIX, 24; t. 41, c. 655-656.

parler la république romaine ait été une république véritable, puisque, selon notre définition de ce qu'est un peuple, elle était un groupe d'êtres raisonnables, associés par la jouissance commune de ce qu'ils aimaient; c'était donc un mauvais peuple, mais c'était un peuple, c'est-à-dire une vraie cité, quoique dépourvue de justice et privée par conséquent de vertus véritables (1). Si l'on admet le premier sens, l'antithèse même des deux cités s'évanouit, puisqu'il n'en reste qu'une; si l'on admet le second, comment les deux cités antagonistes subsisteront-elles côte à côte et quelles seront leurs relations ?

Il n'est pas douteux qu'aux yeux d'Augustin la seule cité digne de ce nom soit la cité céleste, puisque toute cité repose sur la paix et qu'elle seule jouit de la paix véritable. Toutefois le problème qui l'a le plus longuement préoccupé est le second, dont les données supposent que la cité terrestre mérite en un certain sens le nom de cité. Le long récit du *De civitate Dei*, dont l'influence sur la théologie de l'histoire et peut-être sur l'histoire même sera décisive, jusqu'à Bossuet et au delà, n'est rien d'autre que la réponse à cette question (2). Pour la première fois peut-être, dans cette œuvre, grâce à la lumière de la révélation qui lui dévoile l'origine et la fin cachées de l'univers, une raison humaine ose tenter la synthèse de l'histoire universelle. Ici, plus que partout ailleurs dans le système augustinien, la raison ne peut avancer qu'à la suite de la foi, puisqu'il s'agit d'organiser la connaissance de ce que l'on voit avec celle de ce qui n'est pas encore. C'est en effet la révélation seule qui nous apprend la création d'Adam par Dieu et, en lui, celle des deux cités entre lesquelles se partage le genre humain dont il fut le père (3); puis la naissance de Caïn, membre de la cité terrestre, qui fonde effectivement une ville (*Gen.*, IV, 17), comme pour mieux marquer que son royaume est de ce monde, tandis qu'Abel, membre de la cité de Dieu, n'en fonde aucune, comme pour affirmer que cette vie n'est qu'un pélerinage vers une plus heureuse demeure (4). C'est encore la révélation qui nous permet de suivre au cours de l'histoire la construction progressive de la cité céleste et d'en prévoir l'achèvement. La fin dernière, c'est en effet l'établissement de la cité

(1) *De civ. Dei*, XX, 24-25; t. 41, col. 655-656.

(2) Voir Hardy, *Le « De civitate Dei » source principale du « Discours sur l'histoire universelle »*, Paris, É. Leroux, 1913. Cf. des observations très justes p. 47-48. A quoi l'on peut ajouter qu'Augustin n'invente pas seulement ici la théologie de l'histoire, mais constitue la notion même d'*humanité*, telle qu'elle sera sans cesse reprise et réinterprétée, jusqu'à Auguste Comte, comme une société composée de plus de morts que de vivants, englobant l'avenir, et liée par des liens purement spirituels. La *Cité de Dieu* fera d'ailleurs partie, avec le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, de la *Bibliothèque positive*, en 158 volumes, dont Comte a dressé le catalogue. Elle se trouve dans la 4e Section, celle de la Synthèse, au quatrième rang, après 1° Aristote, *Morale* et *Politique*; 2° la *Bible*, 3° le *Coran*; 4° la *Cité de Dieu*. Cf. A. Comte, *Système de politique positive*, t. IV, p. 560.

(3) *De civ. Dei*, XII, 27, 2; t. 41; col. 376.

(4) *De civ. Dei*, XV, 1, 2; t. 41, col. 437.

de Dieu parfaite, dans la béatitude éternelle dont jouira le peuple des élus. La construction progressive de cette cité selon les desseins de la providence, c'est la signification profonde de l'histoire, ce qui confère à chaque peuple sa raison d'être, lui assigne son rôle et en éclaire le destin.

De par leurs définitions mêmes, les deux cités s'excluent; Augustin n'a donc pas imaginé qu'elles pussent jamais coïncider. Pourtant, en fait, il faut au moins qu'elles coexistent, et par conséquent aussi qu'elles trouvent un *modus vivendi* qui laisse à la cité de Dieu la possibilité de se développer. Lorsqu'on examine leur situation respective, en effet, on découvre aisément qu'il est un plan sur lequel les deux cités se rencontrent et vivent pour ainsi dire mélangées, c'est celui de la cité terrestre. Les habitants de la cité de Dieu sont ici-bas confondus en apparence avec ceux qui n'habitent que la cité terrestre. Comment d'ailleurs l'éviteraient-ils ? Ils sont hommes comme les autres : leur corps exige donc sa part des biens matériels en vue desquels cette cité de la terre est organisée; ils participent donc à son ordre, à sa paix, bénéficient comme les autres des avantages qu'elle procure et supportent les charges qu'elle impose (1); mais en dépit d'une vie apparemment commune, les deux peuples qui cohabitent dans la même cité terrestre ne se mélangent jamais véritablement. Les citoyens de la cité céleste vivent avec les autres, mais pas comme les autres; alors même qu'ils accomplissent extérieurement les mêmes actes, ils les accomplissent dans un esprit différent. Pour ceux qui ne vivent que de la vie du vieil homme, les biens de la cité terrestre sont des fins dont ils jouissent; pour ceux qui mènent dans cette cité la vie de l'homme nouveau, né de la grâce, ces mêmes biens ne sont que des moyens dont ils usent en les rapportant à leur véritable fin (2).

De cette dualité foncière d'attitude en présence des mêmes objets naissent de nombreux problèmes qui tous concernent les relations du spirituel au temporel. De ce nombre est la question souvent débattue du droit de propriété, Augustin la résout en fonction des principes qui

---

(1) « Miser igitur populus, ab isto alienatus Deo. Diligit tamen ipse etiam quamdam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem. Hanc autem ut interim habeat in hac vita, nostra etiam interest : quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis, ex qua ita per fidem populus Dei liberatur, ut apud hanc interim peregrinetur ». *De civ. Dei*, XIX, 26; t. 41, col. 656-657.

(2) « Idcirco rerum vitae huic mortali necessariarum utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius, multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit; in eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum. Civitas autem coelestis, vel potius pars ejus quae in hac mortalitate peregrinatur, et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat ». *De civ. Dei*, XIX, 17; t. 41, c. 645. — Sur l'opposition fondamentale entre *frui* et *uti*, voir plus haut, p. 218.

viennent d'être posés (1). Certains estiment que toute propriété est mauvaise, impie et en contradiction avec l'enseignement de l'Évangile; d'autres, au contraire, ne vivent que pour amasser des richesses et sont en proie à une insatiable soif de posséder. Les uns et les autres se trompent, quoique pour des motifs différents, sur le sens véritable de la propriété; on peut posséder légitimement, car tout est dans la manière de posséder.

Ceux qui amassent inlassablement des biens périssables pour en jouir comme d'autant de fins, méconnaissent la relation essentielle des créatures à Dieu. En réalité, puisque Dieu est le créateur, il possède toutes les œuvres de ses mains et il est le seul à les posséder. Tout lui appartient, parce qu'il a tout créé (2). Il est donc vrai, en un sens, que l'homme n'a rien et que toute propriété qui se croit fondée sur les droits de l'homme seul est une manière d'usurpation. D'autre part, si nous descendons de ce plan à celui des relations entre hommes, il est clair qu'il existe un droit de propriété, non plus des hommes à l'égard de Dieu, mais d'un homme à l'égard d'un autre homme. L'occupation légitime, l'achat, l'échange, le don, l'héritage, sont autant de titres à une juste possession; s'emparer par d'autres voies d'un bien déjà possédé par autrui, c'est substituer à une possession légitime ce qui n'est que vol et usurpation (3).

Lorsqu'on tient compte de ce double point de vue, les textes souvent controversés d'Augustin prennent un sens satisfaisant. Jamais, en aucun endroit de ses écrits, il n'a considéré la propriété humaine comme illégitime ni conseillé son abolition. Par contre, si l'on considère les relations entre l'homme et Dieu, il peut être vrai de dire que des biens légitimement possédés dans l'ordre temporel ne le sont qu'illégitimement dans l'ordre spirituel. De ce nouveau point de vue, les propriétaires légitimes des biens terrestres ne sont pas toujours ceux qui les possèdent, et l'Écriture a raison de dire (4) que le fidèle possède les richesses du monde entier, au lieu que l'infidèle n'a pas même une obole. La propriété ne se définit pas seulement en effet par son titre d'acquisition, mais encore par l'usage de la chose acquise. Mal user d'un bien, c'est mal le posséder; mal le posséder, c'est ne pas le posséder. Si donc l'on considère la question théoriquement, on

---

(1) Les interprétations souvent fantaisistes que l'on a données de la doctrine augustinienne sur ce point ont été critiquées, dans un excellent chapitre, par B. ROLAND-GOSSELIN, *La morale de saint Augustin*, p. 168-218. (Sur le communisme pélagien auquel saint Augustin s'oppose, voir O. SCHILLING, *Die Staats-und soziallehre des hl. Augustinus*, Freib. i. Br., 1910). — Concernant le problème de l'esclavage, voir NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, pp. 54-56.

(2) *Enarr. in Ps. 49*, 17; t. 36, col. 576.

(3) On trouvera toutes les références nécessaires sur ce point dans B. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, pp. 187-189.

(4) Selon les éditeurs Bénédictins, dans la version des Septante, *Prov.*, XVII, après le verset 6 : Pat. lat., t. 33, col. 665, note *a*.

peut dire qu'en droit, toutes choses appartiennent à ceux qui savent en user en vue de Dieu et de la béatitude, ce qui en est le seul usage légitime. Une redistribution des biens terrestres en accord avec ce principe serait une révolution profonde, mais elle n'est ni possible, ni désirable. Où trouver en effet les justes, même en si petit nombre qu'on le voudra, à qui rendre ces biens mal possédés (1) ? D'ailleurs, à supposer qu'on les trouve, ils ne désirent aucunement les biens qui devraient leur être attribués, car moins on aime l'argent, mieux on le possède. Les choses n'ont donc qu'à rester dans l'état où elles sont. Que les propriétés soient correctement distribuées et possédées selon les règles du droit civil, cela ne fait pas que ceux qui les possèdent en usent comme ils devraient; cette iniquité n'en doit pas moins être tolérée, car les règles du droit civil empêchent du moins ceux qui usent mal pour eux-mêmes des biens qu'ils détiennent d'en user en outre mal contre les autres (2). C'est dans une autre vie que la justice règnera sous sa forme parfaite, dans cette cité céleste où les justes auront tout ce dont ils savent user et en useront comme il convient d'en user (3).

Lorsqu'on réfléchit aux éléments qu'implique cette solution du problème, elle éclaire d'un jour vif très la conception augustinienne du rapport de la cité céleste à la cité terrestre. Transposer les règles qui valent pour l'une sur le plan de l'autre c'est tout confondre et tout

(1) C'est là, nous semble-t-il, le sens de la formule : « Cernis ergo quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci quibus reddantur, reperiantur : ... », que nous citons, plus loin. Il ne serait pas difficile de trouver des propriétaires injustes obligés de rendre ce qu'ils ont, mais trouver les justes possesseurs capables d'en bien user serait plus difficile.

(2) M. B. Roland-Gosselin résume exactement la pensée d'Augustin dans cette formule : « Ici-bas, excepté s'il est nuisible à la paix sociale, ce n'est pas le bon usage des choses, mais leur possession légitime, qui fonde le droit de propriété. Un voleur n'est pas absous parce qu'il distribue en aumônes le produit de ses larcins, et le pire avare a le droit de posséder le bien paternel ». *Op. cit.*, pp. 206-207. Renvoie à *De bono conjugali*, XIV, 16.

(3) « Jamvero si prudenter intueamur quod scriptum est : *fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus*; nonne omnes qui sibi videntur gaudere licite conquisitis, eisque uti nesciunt (opposition entre *frui* et *uti*), aliena possidere convincimus ? Hoc enim certe alienum non est, quod jure possidetur; hoc autem jure, quod juste, et hoc juste quod bene. Omne igitur quod male possidetur, alienum est; male autem possidet qui male utitur. Cernis ergo quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci quibus reddantur, reperiantur; qui tamen ubi ubi sunt, tanto magis ista contemnunt, quanto ea justius possidere potuerunt. Justitiam quippe et nemo male habet et qui non dilexerit non habet. Pecunia vero, et a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Sed inter haec toleratur iniquitas male habentium, et quaedam inter eos jura constituuntur, quae appellantur civilia; non quod hinc fiat ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint, donec fideles et pii, quorum jure sunt omnia..., perveniant ad illam civitatem, ubi haereditas aeternitatis est, ubi non habet nisi justus locum, nonnisi sapiens principatum, ubi possidebunt quicumque ibi erunt vere sua ». *Epist. 153*, VI, 26; t. 33, col. 665.

bouleverser (1). La cité terrestre a son ordre, son droit, ses lois. Organisée en vue d'un certain état de concorde et de paix, elle doit être respectée, défendue, maintenue, d'autant plus que les citoyens de la cité de Dieu y vivent, participent aux biens qu'elle assure et jouissent de l'ordre qu'elle réalise. Mais il n'en est pas moins vrai que cet ordre relatif est fort loin de coïncider avec l'ordre absolu et que, sur bien des points il s'y oppose, car ce que la loi temporelle prescrit, c'est ce qui assure l'ordre et la paix sociale, au lieu que ce que la loi éternelle ordonne, c'est de soumettre le temporel à l'éternel (2). Il est assurément souhaitable et il est même dans une certaine mesure possible que les deux ordres coïncident; le second n'en relève pas moins essentiellement d'un ordre idéal, dont la réalisation parfaite n'aura lieu que dans l'au-delà.

S'il en est ainsi, le difficile est de savoir ce que la cité de Dieu peut légitimement attendre et, au besoin, exiger de la cité terrestre en pareille matière. Puisque leurs citoyens sont en partie les mêmes, que chacune a son ordre et son droit propres, et que cependant des conflits entre ces deux ordres sont inévitables, comment définir les droits et les devoirs du chrétien en cas de conflit? Lui faudra-t-il tout réformer, ou, au contraire, tout supporter?

Il ne sera pas inutile d'observer d'abord que la cité terrestre n'a rien à redouter de la cité de Dieu, au contraire. Certes, les principes au nom desquels leurs citoyens agissent sont très différents, mais ceux qui règlent la vie chrétienne ne font qu'exiger, plus efficacement encore, ce que veulent obtenir les lois qui gouvernent la cité. La chose ne semble pas évidente au premier abord, car l'Évangile prêche la non résistance au mal, il enseigne même que l'on doit rendre le bien pour le mal; or, comment admettre que l'État puisse accepter de ne pas se défendre contre ses ennemis (3)?

Pour spécieuse qu'elle soit, l'objection n'est pas très forte. Quelle est en effet la fin de la société civile? La concorde et la paix. C'est pour mieux l'assurer que les lois défendent de se venger, ce qui n'est autre chose que défendre de rendre le mal pour le mal. Sans doute, la loi chrétienne va plus loin encore, mais, en le faisant, elle ne fait que contribuer à établir dans la cité le règne du bien sur le mal, ce qui est la plus sûre condition de l'ordre. En réalité, nulle opposition ne peut

---

(1) Il ne s'agit pas, bien entendu, de respecter les injustices commises contre la loi civile; bien mal acquis doit être rendu : « ... non intercedimus ut secundum mores legesque terrenas non restituantur aliena ». (*Loc. cit.*, col. 665); mais, outre que ces restitutions mêmes doivent se faire avec douceur, en aucun cas, il ne peut s'agir d'enlever à son possesseur ce qu'il possède légalement sous prétexte qu'il en use mal religieusement. Voir *Epist. 157*, 39; t. 33, col. 692.

(2) *De lib. arbit.*, I, 15, 32; t. 32, col. 1238-1239.

(3) Voir la lettre de Volusianus à Augustin et les objections qu'elle contient, *Epist. 136*; t. 33, col. 514-515.

surgir entre les deux cités, tant que la cité terrestre s'assujettit d'elle-même aux lois supérieures de la justice; un État qui pourrait avoir des soldats, des fonctionnaires et, d'une manière générale, des citoyens selon l'idéal du christianisme, n'aurait assurément rien de plus à désirer (1).

Lorsque la cité terrestre enfreint ses propres lois et celles de la justice, qu'arrive-t-il ? Simplement que les citoyens de la cité céleste, qui en sont membres, continuent d'observer les lois civiles que la cité terrestre elle-même fait profession d'oublier. Dans le désordre qui résulte du mépris général des lois, les justes ont beaucoup à souffrir et à pardonner. Ce qu'ils peuvent corriger autour d'eux, ils le corrigent; ce qu'ils ne peuvent amender, ils le supportent avec patience, et, pour le reste, ils persistent dans l'observance de la loi que les autres affectent de mépriser. Alors apparaît pleinement la distinction radicale des deux cités au sein de leur accord même. Tant que la société civile observe les lois qu'elle s'est donnée, les membres de la cité de Dieu qui en font partie ne semblent pas les observer d'une autre manière. Tout se passe comme si les uns et les autres visaient uniquement l'ordre et la paix de la cité terrestre qu'ils habitent. Dès ce temps, néanmoins, leur manière d'observer les lois est bien différente, car les citoyens de la cité terrestre la considèrent comme une fin, au lieu que les justes travaillent à la maintenir comme un simple moyen d'atteindre la cité de Dieu. Ainsi donc, dans cette ruine d'une cité terrestre qui s'abandonne elle-même, on voit avec évidence qu'au temps où ils en observaient avec tout le monde les lois, ce n'était pas elle qu'ils servaient, puisqu'alors qu'elle n'existe pour ainsi dire plus et qu'elle renonce à les imposer, il les observent encore. Si donc les citoyens de la cité de Dieu continuent de pratiquer la modération, la continence, la bienveillance, la justice, la concorde et toutes les autres vertus dans une cité qui les en dispense, c'est qu'ils ne les ont jamais pratiquées en vue de cette cité même, bien qu'ils les aient pratiquées à son profit. Le chrétien est le plus sûr observateur des lois de la cité, précisément parce qu'il ne les observe que pour des fins supérieures à celles de la cité (2).

A quoi donc les conflits entre l'État et l'Église peuvent-ils se limiter dans une pareille doctrine ? Dieu lui-même a posé la règle qui les définit : rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Lorsque César demande ce qui lui est dû, le chrétien le lui rend, non pour l'amour de César, mais pour l'amour de Dieu. Comme le bon

---

(1) *Epist. 138*, II, 12-15; t. 33, col. 530-532. — En ce qui concerne la légitimité de la guerre du point de vue chrétien, voir B. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, pp. 142-149.

(2) *Epist. 138*, III, 17; t. 33, col. 533. Ce texte lumineux spécifie en outre que si Dieu a préservé le respect de la vertu dans l'ancienne Rome, c'est afin de préparer les voies à la cité divine et d'en rendre possible la constitution. C'est le thème historique central de la *Cité de Dieu*.

souverain, le mauvais tient son pouvoir de Dieu, qui le lui accorde pour des fins dont la nature nous est inconnue, mais dont l'existence n'est pas douteuse; il n'y a pas de hasard pour le chrétien (1). Lorsque César réclame pour soi ce qui n'est dû qu'à Dieu, le chrétien le lui refuse, non par haine de César, mais par amour de Dieu (2); ici encore, la cité terrestre n'a rien à redouter du chrétien, puisque, citoyen soumis, il aimera mieux subir l'injustice que s'armer de violence et supporter des châtiments immérités plutôt qu'oublier la loi divine de la charité (3).

En accord avec ces principes, saint Augustin n'a jamais préconisé l'adoption d'une forme déterminée de gouvernement civil. L'histoire de Rome, toujours présente à sa mémoire, suffisait à le convaincre que, selon les circonstances et surtout selon la nature du peuple qu'il s'agit de gouverner, telle constitution peut être préférable à telle autre. Qu'une société soit composée d'hommes pondérés, gardiens vigilants du bien commun et dont chacun fasse passer son intérêt personnel après celui de tous, rien n'empêche de l'autoriser à se choisir des magistrats chargés d'administrer la république; mais que ce même peuple vienne à se dépraver progressivement, de sorte que les citoyens préfèrent leurs intérêts privés à l'intérêt public, les élections deviendront vénales et le gouvernement passera aux mains des pires criminels. Pourquoi ne serait-il pas légitime qu'un homme de bien surgisse alors, enlève à ce peuple le droit de conférer les charges publiques et le réserve soit à un petit nombre de magistrats soit même à un seul (4)? La loi éternelle seule est immuable; les lois temporelles ne le sont pas. De même, lorsqu'il vante le bonheur des empereurs chrétiens, Augustin prend soin de ne pas confondre l'ordre temporel avec l'ordre spirituel; c'est moins dans leur prospérité séculière que dans la justice

---

(1) Textes rassemblées par G. Combès, *op. cit.*, pp. 83-85.

(2) *Epist. 185*, II, 8; t. 33, col. 795-796.

(3) « Sicut ergo spe salvi, ita spe beati facti sumus : et sicut salutem, ita beatitudinem, non jam tenemus praesentem, sed exspectamus futuram, et hoc per patientiam; quia in malis sumus, quae patienter tolerare debemus, donec ad illa veniamus bona ubi omnia erunt, quibus ineffabiliter delectemur;... » *De civ. Dei*, XIX, 4, 5; t. 41, col. 631. — « Propter quod et Apostolus admonuit Ecclesiam ut oraret pro regibus ejus atque sublimibus, addens et dicens, *ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et charitate* (*I Tim.* 2, 2). Et propheta Jeremias cum populo Dei veteri praenuntiaret captivitatem, et divinitus imperaret ut obedienter in Babyloniam irent, Deo suo etiam ista patientia servientes, monuit et ipse ut oraretur pro illa, dicens, *quia in ejus est pace pax vestra* (*Jerem.*, XXIX, 7), utique interim temporalis, quae bonis malisque communis est ». *De civ. Dei*, XIX, 26; t. 41, col. 656-657. — Cf. *De civ. Dei*, VIII, 19; t. 41, col. 243-244, et les sermons sur le martyre de saint Étienne, *Sermones 314-319*, t. 38, col. 1425-1442. — En accord avec ces principes, Augustin a toujours été l'adversaire de la peine de mort et de la torture; voir sur ce point G. Combès, *op. cit.*, pp. 188-200.

(4) *De lib. Arbit*,. I, 6, 14; t. 32, col. 1229. — *De civ. Dei*, V, 17; t. 41, col. 160-161. — Source de saint Thomas d'Aquin, *Summa Theolog.*, Iª, IIªᵉ, qu. 97, art. 1, Concl.

de leur administration et dans leur soumission à Dieu qu'il le fait consister (1).

On pourrait donc être tenté de croire que cette hétérogénéité radicale des deux domaines assure leur complète indépendance dans la doctrine de saint Augustin; il n'en est rien, et d'autres considérations viennent rétablir en pratique des relations que la théorie semblait rompre. C'est un fait, par exemple, qu'après y avoir longtemps répugné, Augustin a progressivement incliné vers une collaboration de plus en plus étroite entre l'autorité religieuse et l'autorité civile. Le spectacle de sa propre ville gagnée à l'Église catholique par simple crainte des lois impériales avait vivement frappé son esprit et, jusqu'à la fin de sa vie, il admit avec de moins en moins de scrupules la légitimité du recours au bras séculier contre les hérétiques et les schismatiques (2). Faut-il voir dans cette attitude le reniement de l'idéal même de la cité céleste et une tentative pour la faire coïncider avec la cité terrestre?

L'embarras dans lequel on se trouve devant ces textes divers tient à la confusion qui s'établit spontanément dans la pensée entre deux couples de termes antinomiques : État et Église d'une part, Cité terrestre et Cité de Dieu d'autre part. Or, du point de vue de saint Augustin, ces deux couples ne coïncident pas. La cité terrestre n'est pas l'État. En effet, tous les membres de cette cité sont prédestinés à la damnation finale; or les futurs élus font nécessairement partie de l'État où ils sont nés et dans lequel ils vivent; on ne saurait donc confondre la cité terrestre, entité *mystique* selon l'expression d'Augustin

(1) *De civ. Dei*, V, 24; t. 41, col. 170-171. Ce qui l'intéresse surtout, c'est de prouver contre les païens, par l'exemple de Constantin, que le règne d'un empereur chrétien peut être heureux : *op. cit.*, V, 25; col. 171-172. — Cf. *Epist. 138*, III, 16-17; t. 32, col. 532.

(2) Voir le texte typique : *Epist. 93*; t. 33, col. 321; notamment, *op. cit.*, I, 2 : « O si possem tibi ostendere, ex ipsis Circumcellionibus quam multos jam catholicos manifestos habeamus, damnantes suam pristinam vitam ... qui tamen ad hanc sanitatem non perducerentur, nisi legum istarum, quae tibi displicent, vinculis tanquam phrenetici ligarentur ». (t. 33, col. 322). — La persécution est légitime si c'est la persécution du mauvais par le bon : « Aliquando ergo et qui eam (*scil.* persecutionem) patitur, injustus est, et qui eam facit, justus est. Sed plane semper et mali persecuti sunt bonos, et boni persecuti sunt malos : illi nocendo per injustitiam, illi consulendo per disciplinam... » (t. 33, col. 325). « Vides itaque... non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum ». (*Op. cit.*, V, 16; col. 329). — D'où la légitimité, voire l'excellence des lois portées par les empereurs chrétiens contre les sacrifices des païens (*Op. cit.*, III, 10; col. 326). — De là, enfin, l'évolution d'Augustin lui-même dans un sens favorable à l'emploi de la force contre les hérétiques : « His ergo exemplis a collegis meis mihi propositis cessi. Nam mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed haec opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponebatur civitas mea, quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperialium conversa est;... » etc. (*op. cit.*, V, 17; col. 330). Voir sur ce point NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, t. II, pp. 65-73.

lui-même, avec telle ou telle cité concrète réalisée matériellement dans le temps et dans l'espace. Inversement, si surprenant que cela puisse sembler, l'Église n'est pas la Cité de Dieu, car cette cité est la société de tous les élus passés, présents ou futurs; or il y a manifestement eu des justes élus avant la constitution de l'Église du Christ; il y a maintenant, hors de l'Église et peut-être jusque parmi ses persécuteurs, de futurs élus qui se soumettront à sa discipline avant de mourir; enfin et surtout il y a dans l'Église beaucoup d'hommes qui ne seront pas du nombre des élus : *habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum.* Saint Augustin exprime donc rigoureusement sa pensée lorsqu'il déclare que les deux cités sont mélangées ici-bas et qu'elles le resteront jusqu'à ce que le jugement dernier sépare définitivement les citoyens de l'une et de l'autre : *perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, donec ultimo judicio dirimantur* (1). Or ce qui restera alors en présence ne sera évidemment pas l'Église d'une part et l'État d'autre part, mais la société divine des élus et la société diabolique des réprouvés; pris dans leur signification essentielle, ces deux couples de termes sont donc entièrement distincts.

Il arrive pourtant assez souvent qu'Augustin s'exprime d'une manière assez ambiguë pour que l'on s'explique qu'un certain nombre de commentateurs aient pris le change. Dans un passage célèbre de la *Cité de Dieu* (XX, 9, 1), il déclare formellement que l'Église est dès à présent le royaume du Christ et le royaume des Cieux; n'est-ce pas là précisément ramener sous une autre forme l'identification que nous venons de rejeter? Nullement, car le royaume du Christ, qui est actuellement l'Église — puisqu'il est avec elle jusqu'à la consommation des siècles — n'est pas la Cité de Dieu; ce royaume, en effet, laisse croître l'ivraie parmi le froment, au lieu qu'il n'y aura plus d'ivraie mêlée au bon grain dans la cité céleste (2); il est donc vrai que l'Église

---

(1) *De Civit. Dei*, I, 35; t. 41, col. 45-46. Voir aussi XVIII, 49; col. 611. — On trouvera d'excellentes remarques sur ce point dans J. N. FIGGIS, *The political aspects of S. Augustine's City of God*, notamment Ch. III, pp. 51-53, et Ch. IV, pp. 68-70.

(2) Reuter pense que ce texte identifie l'Église avec la *communio sanctorum.* Dans son désir de réfuter Reuter qui méconnaît presque toujours l'aspect hiérarchique et concret de l'Église, Figgis (*op. cit.*, p. 69) lui oppose les opinions de Scholz et Seidel, selon qui Augustin parlerait ici de l'Église comme corps visible et hiérarchiquement organisé. Reuter se trompe en effet; mais Figgis se trompe aussi en concluant qu'Augustin opère une : « identification of the Church with the *Civitas Dei* ». Augustin identifie dans ce passage l'Église avec le royaume de Dieu, mais il distingue deux royaumes de Dieu : l'un provisoire, où se trouvent encore des scandales, ces scandales précisément que le Fils de l'homme fera moissonner par ses Anges à la fin des temps, quand l'ivraie sera séparée du bon grain; et le royaume de Dieu définitif, qui ne contient que les élus et se confond en effet avec la cité de Dieu : « Alio modo igitur intelligendum est regnum caelorum, ubi ambo sunt, et ille scilicet qui solvit quod docet (*scil.* celui qui ne fait pas ce qu'il enseigne), et ille qui facit; ... alio modo autem regnum caelorum dicitur, quo non intrat nisi ille qui facit. Ac per hoc ubi utrumque genus est (*scil.* les bons et les mauvais), Ecclesia

est le royaume de Dieu, mais non pas qu'elle soit la Cité de Dieu. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, par essence, l'État est naturellement étranger et indifférent aux fins surnaturelles; il est, selon l'énergique définition que l'on a donnée du Monde : « la société humaine s'organisant à part de Dieu » (1); rien d'étonnant, dans ces conditions, que les membres de l'État, qui ne sont que membres de l'État, soient d'ores et déjà les citoyens destinés de la Cité terrestre, et, pour autant, on peut légitimement les confondre (2). D'autre part, bien que l'Église ne soit pas la Cité de Dieu, elle est la seule société humaine qui travaille à la construire; expressément voulue, fondée et assistée par Dieu pour recruter les élus du royaume céleste, il est naturel que, en principe, ses membres en soient les futurs citoyens. De là l'antithèse simplificatrice à laquelle Augustin réduit parfois l'histoire : deux cités, Babylone et Jérusalem; avec deux peuples : les réprouvés et les élus, et deux rois : le diable et le Christ (3).

On ne saurait donc considérer Augustin ni comme ayant défini l'idéal médiéval d'une société civile soumise à la primauté de l'Église (4), ni comme ayant condamné d'avance une telle conception. Ce qui reste vrai, strictement et absolument, c'est qu'en aucun cas la Cité terrestre, et moins encore la Cité de Dieu, ne sauraient être confondues avec une forme de l'État quelle qu'elle soit; mais que l'État puisse, et doive même être éventuellement utilisé pour les fins propres de l'Église, et, à travers elle, pour celles de la Cité de Dieu, c'est une

---

est qualis nunc est : ubi autem illud solum erit, Ecclesia est qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque coelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc sancti ejus, aliter quidem, quam tunc regnabunt : nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in Ecclesia cum tritico crescant ». *De civ. Dei*, XX, 9, 1; t. 41, col. 672-673. Ce texte confirme donc la distinction du concept de Cité de Dieu d'avec le concept d'Église au lieu de l'infirmer.

(1) « Human society organising itself apart from God »; formule de Creighton, citée par FIGGIS, *op. cit.*, p. 58.

(2) « Generaliter quippe civitas impiorum, cui non imperat Deus obedienti sibi, ut sacrificium non offerat, nisi tantummodo sibi, et per hoc in illa et animus corpori, ratioque vitiis recte ac fideliter imperet, caret justitiae veritate ». *De civ. Dei*, XIX, 24; t. 41, col. 656.

(3) « Quid autem illi diversi errores inimici Christi *omnes* tantum dicendi sunt? Nonne et *unus*? Plane audeo et unum dicere : quia una civitas et una civitas, unus populus et unus populus, rex et rex. Quid est, una civitas et una civitas? Babylonia una; Jerusalem una. Quibuslibet aliis etiam mysticis nominibus appelletur, una tamen civitas et una civitas; illa rege diabolo; ista rege Christo ». *Enar. in Ps. 61*, 6; t. 36, col. 733. — « Babylon civitas dicitur secundum saeculum. Quomodo una civitas sancta, Jerusalem; una civitas iniqua, Babylon; omnes iniqui ad Babyloniam pertinent, quomodo omnes sancti ad Jerusalem ». *Enarr. in Ps. 86*, 6; t. 37, col. 1106.

(4) « Ein Unterschied zwischen dem heidnischen und dem christianisierten römischen Staate war für Augustin nicht vorhanden. Er sah in diesem wie in jenem nur den auf Sünde beruhenden weltlichen Staat. Die einzige, auf göttlichem Rechte beruhende Ordnung war ihm der Gottesstaat der Kirche ». H. V. EICKEN, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, 3e édit. 1917, p. 144. On voit immédiatement par les analyses qui précèdent combien V. Eicken est loin du vrai point de vue d'Augustin.

question toute différente et un point sur lequel Augustin n'aurait certainement rien à objecter. Bien qu'il n'en ait jamais expressément formulé le principe, l'idée d'un gouvernement théocratique n'est pas inconciliable avec sa doctrine, car si l'idéal de la Cité de Dieu n'implique pas cette idée, elle ne l'exclut pas non plus (1). Étrangère à toutes les nations et à tous les États, elle recrute partout les citoyens qui la composent; indifférente à la diversité des langues, des mœurs et des coutumes, n'attaquant rien, ne détruisant rien qui soit bon et utile, elle travaille au contraire à consolider dans les nations les plus différentes ce que chacune d'elles met au service de la paix terrestre, pourvu que rien ne s'y oppose à l'établissement final de la paix de Dieu (2). Ainsi se prépare ici-bas, sans pouvoir s'y achever, cette vie sociale parfaite — *quoniam vita civitatis utique socialis est* — où règnera l'ordre absolu, par l'union des volontés dans une commune béatitude : la vie éternelle au sein de Dieu.

On a beaucoup disserté sur le sens et la portée de cette doctrine. Certains y voient une survivance manichéenne, la Cité de Dieu s'opposant chez Augustin à la cité terrestre comme le royaume manichéen du bien et de la lumière s'oppose à celui du mal et des ténèbres (3);

---

(1) Il ne s'agit ici que de la doctrine d'Augustin, non de ce qu'elle devait devenir au moyen âge. Sur quoi l'on peut remarquer : I. La doctrine qui confond la Cité de Dieu avec un empire théocratique, bien que ce soit un vrai contresens, était inévitable dès que les circonstances politiques et sociales en favoriseraient l'éclosion. — II. Augustin lui-même s'était engagé dans cette direction *a*) en admettant la légitimité du recours au bras séculier contre les hérétiques; *b*) en imposant à l'État, comme un devoir, de se subordonner aux fins de l'Église, qui sont elles-mêmes les fins de la Cité de Dieu; subordination dont les modalités et les limites ne sauraient être déterminées *a priori*. — Voir sur ce point d'excellentes remarques dans FIGGIS, *op. cit.*, pp. 79-80, et aussi : « Now Augustine (however you interpret him) never identified the *Civitas Dei* with any earthly State. But he had prepared the way for other people to do this ». *Op. cit.*, p. 84.

(2) « Haec ergo coelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus, institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur, vel tenetur; nihil eorum rescindens, nec destruens, imo etiam servans ac sequens quod, licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eumdemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena, et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit, eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem : quae vere ita pax est, ut rationalis duntaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit : ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo, et invicem in Deo; quo cum ventum fuerit, non erit vita mortalis, sed plane certeque vitalis; nec corpus animale, quod dum corrumpitur, aggravat animam, sed spirituale sine ulla indigentia, ex omni parte subditum voluntati. Hanc pacem, dum peregrinatur in fide, habet; atque ex hac fide juste vivit, cum ad illam pacem adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum, quoniam vita civitatis utique socialis est ». *De civ. Dei*, XIX, 17; t. 41, c. 646. — On aura une idée des répercussions proprement philosophiques de cette doctrine, en lisant LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, ch. XXXV-XXXVII; et MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, XIV; éd. H. Gouhier, Paris, 1928, pages 305 et suivantes.

(3) G. COMBÈS, *op. cit.*, p. 36.

mais, d'abord, il ne semble pas qu'Augustin lui-même ait eu le moindre soupçon de cette filiation, car les sources de sa doctrine auxquelles il nous renvoie sont uniquement scripturaires. L'idée d'une cité de Dieu lui était expressément suggérée par le Psaume 86, 6 : *Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei*; l'opposition classique entre Babylone et Jérusalem suffisait d'autre part à suggérer l'idée d'une cité mauvaise opposée à la cité divine (1) et, enfin, l'antithèse des deux cités était déjà formulée chez des écrivains antérieurs connus d'Augustin, tels que Tyconius, ce qui dispense de toute hypothèse psychologique invérifiable sur la germination de cette idée dans sa pensée (2). Quoi qu'il en soit de son origine, il doit rester clair que, de toute façon, la doctrine augustinienne des deux cités non seulement n'a rien de manichéen dans sa teneur définitive, mais même qu'elle est résolument anti-manichéenne. Selon Mani et ses disciples, il y avait opposition entre deux cités, l'une bonne par nature, l'autre naturellement mauvaise; selon saint Augustin l'idée d'une nature mauvaise est contradictoire dans les termes, à tel point que même la cité terrestre est bonne par nature et mauvaise seulement par la perversité de sa volonté (3); l'augustinisme étant une doctrine où même les ténèbres, en tant qu'elles sont, sont bonnes, il constitue la négation même du dualisme manichéen.

Il est d'autant plus inutile d'aller chercher si loin les sources de la doctrine que celle-ci ne dissimule rien de ses origines ni de ses intentions. Ici comme partout ailleurs la foi précède l'intelligence et l'engendre; c'est donc de l'Écriture qu'il faut partir pour découvrir le point de vue d'Augustin. Ce qui le frappe, c'est que la révélation nous fait connaître des événements, tels que la création et la chute, qui nous demeureraient autrement inconnus et qui sont pourtant la clef

---

(1) « Et videte nomina duarum istarum civitatum, Babylonis et Jerusalem. Babylon confusio interpretatur, Jerusalem visio pacis ». *Enarr. in Ps. 64*, 2; t. 36, col. 773. Cf. *Enarr. in Ps. 86*, 6; t. 37, col. 1105-1106. *De civ. Dei*, XI, 1; t. 41, col. 315-317. — D'autres sources scripturaires possibles sont suggérées par P. de Labriolle (édit. des *Conf.*, XII, 11, 12; t. II, p. 337, note 1) qui renvoie avec raison à l'Apocalypse.

(2) Voir les textes parallèles dans l'édition des règles de Tyconius, par F. C. Burkitt, *The Rules of Tyconius*, où se trouve l'opposition *civitas Dei — civitas diaboli*. Consulter sur ce point : J. N. Figgis, *The political aspects of St Augustine's City of God*, pp. 46-47 et p. 127, note 5. Cf., dans le même sens, H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, 1911, p. 78, et B. Geyer, dans *Ueberwegs-Grundriss* 11e édit., Berlin, 1928, t. II, p. 114.

(3) « ... nos ergo has duas societates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam et voluntate rectam; aliam vero natura bonam, sed voluntate perversam, aliis manifestioribus divinarum scripturarum testimoniis declaratas, quod etiam in hoc libro, cui nomen est Genesis, lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimavimus, ... » *De civ. Dei*, XI, 33; t. 41, col. 347. — « Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus non naturis principiisque diversis, cum Deus omnium substantiarum bonus auctor et conditor utrosque creaverit, sed voluntatibus et cupiditatibus exstitisse, dubitare fas non est; ... » *Op. cit.*, XII, 1, 2; t. 41, col. 349.

de l'histoire universelle; ensuite c'est qu'elle nous enseigne les fins de Dieu et nous permet ainsi de prévoir que l'histoire future aura un sens comme en a un celle du passé. Tout ce que l'on trouve dans l'univers envisagé du point de vue de l'espace : être, bonté, ordre, proportion, beauté, vérité, tout cela se retrouve désormais dans la succession des états de cet univers à travers les divers moments de la durée. Le point de départ d'Augustin est donc la révélation qui, en conférant à l'histoire l'universalité que notre empirisme fragmentaire ne peut atteindre, en lui dévoilant notamment son origine et sa fin, rend possible la théologie de l'histoire et confère à l'univers une intelligibilité dans l'ordre du temps.

En adoptant ce premier point de vue, saint Augustin s'engage nécessairement à en admettre un second, celui de l'unité foncière de l'humanité et de son histoire. Puisque Dieu a prévu, voulu et conduit la suite des événements historiques, de son début jusqu'au terme qui s'approche, il faut nécessairement que tout peuple et tout homme joue son rôle dans un même drame et concoure dans la mesure voulue par la Providence à la réalisation de la même fin. En un certain sens donc, l'humanité tout entière n'est vraiment qu'un seul homme soumis par Dieu aux épreuves purifiantes et illuminatrices d'une révélation progressive. Pourtant ces grâces et ces lumières ne seront pleinement efficaces que pour les futurs élus, membres de cette communion des saints ou, comme dira Leibniz, de cette « république des esprits », dont la constitution et l'achèvement sont la cause finale de l'univers et de son histoire. De là l'idée si profonde d'une cité mystique faite de plus de morts et d'êtres à venir que de vivants, société parfaite et seule pleinement digne de ce nom puisque, fondée sur l'amour de Dieu, elle seule réalise l'idéal social de la paix et de la justice, société fin, en un mot, dont toutes les autres ne sont que les déchets ou les moyens. Ce n'est donc pas par accident que la doctrine d'Augustin s'épanouit en théologie de l'histoire, mais par une fidélité complète aux exigences de sa méthode et de ses principes fondamentaux.

TROISIÈME PARTIE

LA CONTEMPLATION DE DIEU DANS SON ŒUVRE

Quid autem amo, cum te amo?
Conf., X, 6, 8.

Puisque son point de départ est la foi, l'intelligence relève essentiellement de la grâce et, telle qu'Augustin la conçoit, les théologiens modernes la classeraient sans doute parmi les dons du Saint-Esprit (1). Toutefois, surnaturelle dans son origine et sa nature, l'intelligence produit dans l'ordre naturel des effets observables. A sa lumière, des connaissances que la raison seule n'aurait pu acquérir lui deviennent accessibles; par là naît et se constitue un ordre de certitudes que la raison ne peut que reconnaître pour siennes, puisque c'est elle qui les produit, et dont elle a pourtant claire conscience de ne pas être la cause suffisante, puisqu'elle ne peut atteindre aucune science des choses divines, à moins que Dieu ne la lui enseigne. Tel est l'ordre que l'on a justement nommé celui de la « contemplation augustinienne » (2), où l'intelligence purifiée trouve, dans la jouissance d'une vérité au

(1) « Et ideo Deus, quando vult docere, prius dat intellectum, sine quo ea quae ad divinam doctrinam pertinent, homo non potest discere ». *Enarr. in Ps. 118*, XVII; t. 37, col. 1548.

(2) C'est le titre même du livre où le P. Fulbert Cayré en a, le premier à notre connaissance, défini clairement la nature et exploré le domaine : *La contemplation augustinienne. Principes de la Spiritualité de saint Augustin*, Paris, A. Blot, 1927. Les pages consacrées aux *Confessions* (pp. 79-88) et le chapitre VII, *La recherche de Dieu* (notamment p. 215, note 1) nous ont beaucoup aidé à prendre claire conscience du sens vrai des trois derniers livres de cette œuvre capitale. Ajoutons que, par une conséquence naturelle, les conclusions du P. Cayré aideront à mieux comprendre plusieurs écrits du moyen âge, l'*Itinéraire de l'âme à Dieu*, de saint Bonaventure, par exemple, qui se meuvent sensiblement sur le plan de la contemplation augustinienne ainsi définie.

moins partiellement découverte, les prémices de la béatitude (1). Les pages consacrées par Augustin à la méditation de ces problèmes sont les plus belles qu'il ait écrites et vibrent d'une joie mystique dont, même si l'on y pouvait réussir, il y aurait une sorte d'impiété à contrefaire l'accent; l'histoire des idées doit se borner, ici, à des tâches plus modestes et marquer seulement les étapes de ces élévations où la réflexion philosophique se mue spontanément en prière pour y trouver son ultime approfondissement.

L'homme sait désormais qu'il y a un Dieu et il le veut comme sa béatitude; il l'aime donc, mais qu'aime-t-il en l'aimant (2)? Pour répondre à cette question, la contemplation augustinienne cherche à discerner de mieux en mieux l'objet de son amour afin d'en jouir de plus en plus pleinement. Incapable de voir Dieu en lui-même, sauf peut-être dans le cas exceptionnel de l'extase, elle le considère dans ses œuvres, c'est-à-dire d'abord dans le monde des corps dont l'homme même fait partie, ensuite dans l'âme humaine qui en est la plus claire image. Contempler, c'est donc diriger vers les choses un acte d'attention soutenu, qui constitue la question dont leur vue même est la réponse (3). Mais cela ne suffit pas. Pour poser une telle question avec fruit, il faut être capable de comprendre cette réponse. Admettons que l'on interroge le monde des corps; pour interpréter exactement ce que sa vue nous enseigne, il faut pouvoir le juger; or, on ne juge que ce que l'on domine; seule, donc, une pensée purifiée et libérée du sensible peut interroger l'univers avec compétence, mais, si elle le fait, aucun doute ne subsiste sur la réponse qu'elle en recevra.

Le monde des corps apparaît en effet comme une masse divisible en parties et qui ne se réalise que fragmentairement dans l'espace; l'âme, au contraire, est indivisible parce que spirituelle; de là le pouvoir qu'elle a d'animer son corps et de le régir, ce qui suppose qu'elle lui soit supérieure. Mais puisque Dieu anime et régit l'âme comme l'âme anime et régit le corps, il est nécessairement supérieur à l'une comme à l'autre. La réponse unanime des êtres à la pensée qui les interroge et les juge est donc qu'ils ne sont pas Dieu, mais que c'est Dieu qui les a faits (4). Pour fournir cette réponse, le ciel et la terre n'ont qu'à se montrer tels qu'ils sont : les théâtres de changements incessants, puisque tout s'y écoule dans un perpétuel mouvement. Or, changer, c'est perdre ce que l'on avait et acquérir ce que l'on n'avait pas

---

(1) « ... primordia illuminationis tuae... ». *Conf.*, XI, 2, 2; éd. P. de Labriolle, t. II, p. 297.

(2) « Quid autem amo, cum te amo? » *Conf.*, X, 6, 8; éd. P. de Labriolle, t. II, p. 245. — « Quid ergo amo, cum Deum meum amo? » *Op. cit.*, X, 7, 11; p. 247.

(3) « Interrogatio mea intentio mea, et responsio eorum species eorum ». *Conf.*, X, 6, 9; éd. citée, t. II, p. 246. — « Et vox dicentium est ipsa evidentia ». *Op. cit.*, XI, 4, 6; t. II, p. 300.

(4) *Conf.*, X, 6, 9-10; éd. citée, t. II, p. 246-247.

encore; ce qui change devient donc ce qu'il n'était pas et cesse d'être ce qu'il était, ce qui revient à dire qu'il n'est pas éternel. D'autre part, ce qui n'est pas éternel n'a pas toujours été, et ce qui est sans avoir toujours été a nécessairement été fait. Bien plus, tout ce qui est fait l'est par autrui puisque, pour se faire soi-même, il faudrait exister, afin de se donner l'être, avant d'avoir l'être parce qu'on l'a reçu, ce qui est absurde. Nous avions donc raison de dire que l'aspect même du monde est une réponse éclatante à la question : quel en est l'auteur (1). C'est Dieu qui l'a créé, mais de quelle manière, et que la création nous apprend-elle sur son Créateur (2)?

---

(1) *Confess.*, XI, 4, 6; éd. citée, t. II, p. 300.

(2) Ces questions sont étudiées par Augustin, tantôt sous forme purement exégétique, comme dans ses Commentaires sur le livre de la Genèse, tantôt sous forme de méditations et de confessions. Les quatre derniers Livres des *Confessions* contiennent en effet l'aveu de l'état où se trouve Augustin à l'époque où il les écrit (X, 3, 3; éd. citée, p. 241). Le Livre X envisage principalement son état moral; les Livres XI-XIII envisagent plutôt son état intellectuel, Augustin y confessant ce qu'il sait de Dieu et ce qu'il en ignore : « ... scientiam et imperitiam meam... »; *Op. cit.*, XI, 2, 2; t. II, p. 297. Étant donnée la position du problème de la connaissance telle que nous l'avons définie (Ire Partie, Chapitre II, *Premier degré : la Foi*), confesser sa science revient, pour Augustin, à confesser ce qu'il comprend de l'Écriture : « Ecce vox tua gaudium meum, vox tua super affluentiam voluptatum. Da quod amo : amo enim... Confitear tibi quidquid invenero in libris tuis... »; *Conf.*, XI, 2, 3; t. II, p. 298. Cf. « ... ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum... » *Ibid.*, 2, 4; p. 299.

CHAPITRE I

LA CRÉATION ET LE TEMPS

Tandis qu'il adhérait au manichéisme, Augustin avait professé un matérialisme radical. Ce matérialisme s'appliquait d'abord à Dieu. Selon la doctrine de Mani, Dieu est lumière, c'est-à-dire une substance corporelle, brillante et très ténue. C'est cette même substance qui, après avoir resplendi en Dieu, brille dans les astres, luit dans notre âme et lutte sur terre contre les ténèbres (1). A cette époque, Augustin considérait donc Dieu comme un corps subtil et resplendissant (2); corrélativement, Dieu étant lumière par essence, tout ce qui est corps et participe en un degré quelconque de la lumière lui apparaissait comme une partie de Dieu : « Je pensais, Seigneur Dieu et Vérité, que vous étiez un corps brillant et immense, et moi un morceau de ce corps » (3). C'est en réaction contre cette première erreur qu'Augustin enseignera la création *ex nihilo*. A ses yeux, le monde ne peut avoir que deux origines : ou bien Dieu le crée de rien, ou il le tire de sa propre substance. Admettre cette dernière hypothèse, c'est admettre qu'une partie de la substance divine puisse devenir finie, muable, soumise aux altérations de toutes sortes et même aux destructions que les parties de l'univers subissent (4). Si pareille supposition est contradic-

---

(1) *De haeresibus*, XLVI; t. 42, c. 34-35. Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris, 1918; pp. 95-98.

(2) *Confess.*, III, 7, 12; éd. Labr., t. I, p. 54. VII, 1, 1; t. I, p. 145, l. 3-5.

(3) *Confess.*, IV, 16, 31; éd. Labr., t. I, p. 88. Cf. 29-30; éd. citée, p. 87. Références aux textes d'Augustin contre le « panthéisme », dans J. MARTIN, *Saint Augustin*, p. 123, note 1; cf. *ibid.*, pp. 123-126. Nous évitons intentionnellement cette épithète de « panthéisme » que l'on applique à tort au manichéisme; un *dualisme* radical comme celui de Mani ne saurait être un *panthéisme*; c'est une confusion de l'âme et de Dieu. Quant aux textes du *De civitate Dei* (IV, 9-12, 29, 30, 31; VII, 5 et 6) que J. Martin signale comme dirigés contre le panthéisme des païens, ils justifieraient certainement davantage l'emploi de ce terme (notamment *De civ. Dei*, IV, 12; t. 41, c. 123).

(4) Dieu ne peut changer, parce que changer est fatalement devenir meilleur ou pire; or Dieu est parfait : *Contra Secund. manich.*, VIII; t. 42, c. 584. *De civitate Dei*, VI, 12; t. 41, c. 123. — *Conf.*, XII, 7, 7 éd. Labr., t. II, pp. 333-334. — *De Genesi ad litt.*, VII, 2, 3; t. 34, col. 356-357.

toire, il reste que Dieu ait créé l'univers du néant (1). Entre le divin et le muable, l'opposition est donc irréductible (2), mais le problème n'en devient que plus difficile de savoir comment l'éternel et l'immuable peut avoir produit le temporel et le changeant.

Et d'abord, que signifie *créer de rien* ? Dieu n'est pas comme un artisan qui, considérant une forme quelconque dans sa pensée, l'impose à la matière qu'il trouve à sa disposition : argile, pierre, bois, etc. Au contraire, ces matières diverses que l'artisan humain trouve à sa disposition, c'est Dieu qui les fait être. Ce que signifie l'acte créateur, c'est donc la production de l'être même de ce qui est, et cette production n'est possible qu'à Dieu seul, parce que lui seul est l'Être : *quid enim est, nisi quia tu es* (3) ? Ainsi, sans aucune matière préexistante, Dieu a voulu que les choses fussent, et elles furent; c'est là précisément ce que l'on nomme créer *ex nihilo.*

Pourquoi Dieu a-t-il voulu créer les choses ? Si l'on cherche par là une cause de l'univers antérieure à la volonté de Dieu et distincte d'elle, la question est frivole, car la cause unique des choses est la volonté de Dieu qui, étant cause de tout, n'a pas elle-même de cause. Chercher la cause de la volonté de Dieu, c'est donc chercher quelque chose qui n'existe pas (4). Il n'en est pas de même si l'on demande pourquoi la volonté de Dieu pouvait vouloir un univers tel que le nôtre. La réponse à cette question n'échappe pas aux prises de la raison naturelle,

---

(1) « Quapropter cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genere bona, Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis; non invenies quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis ». *Contra Secund. manich.*, VIII; t. 42, c. 584. « ... ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis,... non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo... » *De Genesi ad litt. imperf. liber*, I, 2; t. 34, col. 221.

(2) *De actis cum Felice manichaeo*, II, 18; t. 42, c. 548. Ces textes, opposés aux manichéens, insistent sur la création *ex nihilo*, parce que le *nihil* explique que la créature ait pu commettre le mal en tombant dans le péché.

(3) *Confess.*, XI, 5, 7; éd. citée, t. II, p. 300-301. — Le texte *De vera religione*, XI, 22; t. 34, c. 132 (cité par J. MARTIN, *op. cit.*, p. 127), rend un son déjà thomiste; mais replacé dans son contexte, il n'est pas évident qu'Augustin y envisage Dieu comme cause de l'être; malgré la lettre du texte, il semble qu'Augustin pense plutôt à Dieu comme cause de la vie.

(4) Deux textes célèbres seront invoqués plus tard à l'appui de cette thèse : « Si ergo isti dixerint : quid placuit Deo facere coelum et terram ? respondendum est eis, ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit : quare fecit Deus coelum et terram ? respondendum est ei : quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei quam coelum et terra. Qui autem dicit : quare voluit facere coelum et terram, majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei : nihil autem majus inveniri potest ». *De Genesi contra Manichaeos*, 1, 2, 4; t. 34, c. 175. Cf. *De div. quaest. 83*; XXVIII : « Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est ».; t. 40, c. 18.

puisque Platon lui-même l'a formulée dans le *Timée*, d'accord en cela avec l'enseignement des Écritures. Dieu est essentiellement bon; d'autre part, toutes choses sont bonnes dans la mesure même où elles sont; c'est pourquoi, selon le récit de la *Genèse*, Dieu contempla le monde après l'avoir créé et vit que son œuvre était bonne, et c'est aussi ce que suggère Platon, sous une forme imagée, en disant que Dieu fut rempli de joie lorsqu'il eut achevé l'univers. Il n'y a pas, en effet, d'artisan plus excellent que Dieu, ni d'art plus efficace que celui du Verbe de Dieu, ni de raison meilleure de la création du monde que la production d'une œuvre bonne par un Dieu bon. Voilà la réponse qui conclut toutes les controverses relatives à l'origine du monde : *hanc causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei*; la bonté divine n'a pas permis qu'une création bonne restât dans le néant (1). Mais comment en est-elle sortie?

Le premier problème à résoudre est celui du moment de la création. L'Écriture déclare : *In principio creavit Deus coelum et terram* (*Gen.*, I, 1). Il peut y avoir bien des manières de comprendre le sens de cet *in principio*, mais, quelle que soit l'interprétation à laquelle on s'arrête, il est du moins évident que l'Écriture attribue par là un commencement à toutes les créatures; or, puisqu'il est changement comme par définition, le temps lui-même est une créature; il a donc eu un commencement et par conséquent ni les choses qui durent, ni le temps lui-même ne sont éternels (2).

En posant cette conclusion, Augustin pense d'abord éliminer l'illusion tenace d'un temps antérieur à l'existence du monde et en un moment donné duquel Dieu l'aurait créé. Comme l'on ne voit pas, en effet, pourquoi tel moment aurait été choisi de préférence à tel autre dans une durée indistinctement vide, on en conclut que, s'il existe, le monde a toujours existé. C'est ce que font les manichéens, par exemple, lorsqu'ils demandent ce que Dieu faisait *avant* de créer le ciel et la terre, si le monde n'est pas éternel. Ils pourraient aussi bien demander pourquoi Dieu a créé le monde en tel lieu de l'espace

(1) *De civ. Dei*, XI, 21-22; t. 41, col. 333-336. — *Conf.* XIII, 2, 2; éd. Labr., t. II, p. 367. — *Epist. 166*, 5, 15; t. 33, c. 727 : « Si autem causa creandi quaeritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Et quid dignius quam ut bona faciat bonus Deus, quae nemo potest facere nisi Deus? ». — « In eo vero quod dicitur, *vidit Deus quia bonum est*, satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est quia bonum est ». *De civ. Dei*, XI, 24; t. 41, col. 338. La conciliation du volontarisme des textes précédents avec ce platonisme est aisée puisque Dieu est le Bien et que la volonté de Dieu est Dieu : « Res quae facta est congruere bonitati propter quam facta est indicetur » (*ibid.*).

(2) *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, III, 8 : « Sed quoquo modo hoc se habeat (res enim secretissima est, et humanis conjecturis impenetrabilis), illud certe accipiendum est in fide, etiamsi modum nostrae cogitationis excedit, omnem creaturam habere initium; tempusque ipsum creaturam esse, ac per hoc ipsum habere initium, nec coaeternum esse Creatori »; t. 34, c. 223.

plutôt qu'en tel autre, car l'imagination peut se donner libre cours dans l'un comme dans l'autre cas. En réalité, il n'y a pas d'espace réel hors de l'univers, pas plus qu'il n'y avait d'*avant* le ciel et la terre. Si nous nous plaçons dans l'hypothèse où la création du monde n'est pas chose accomplie, il n'y a que Dieu; or, étant une perfection totalement réalisée, Dieu est immuable et ne comporte aucun changement; par rapport à Dieu, il n'y a ni avant ni après, il *est*, dans une immobile éternité (1). Si l'on se place, d'autre part, au point de vue de la créature, dont le temps fait partie, notre hypothèse suppose qu'elle n'existe pas encore, de sorte que, pour elle non plus, il n'existe ni temps, ni avant, ni après (2). La vérité est qu'une fausse imagination fait tous les frais d'une telle discussion et que nous essayons vainement de transposer un problème de temps en termes d'éternité. Nous savons que Dieu, étant éternel, a tout créé, même le temps; où nous échouons, c'est dans notre tentative pour élaborer une représentation distincte du rapport qui unit le temps à l'éternité, parce qu'il s'agit alors de comparer deux modes de durée hétérogènes, fondés sur deux modes d'être hétérogènes, dont l'un, celui de Dieu, nous échappe d'ailleurs à peu près complètement : soumis nous-mêmes, et jusque dans notre pensée, à la loi du devenir, nous ne saurions nous représenter le mode d'être du permanent.

Pour sortir de cette redoutable difficulté, les philosophes stoïciens ont imaginé un cycle éternel, composé de longues périodes se succédant selon un ordre fixe et qui ramènerait perpétuellement dans la nature les mêmes rénovations, les mêmes destructions, en un mot les mêmes recommencements éternels. Parmi les arguments allégués en faveur de cette thèse, le plus subtil se fonde sur l'impossibilité qu'il y aurait, pour toute science, quelle qu'elle soit, à comprendre l'infini.

---

(1) « Si autem (Manichaei) ... dicunt : quid placuit Deo facere coelum et terram? Non enim coaevum Deo mundum istum dicimus, quia non ejus aeternitatis est hic mundus, cujus aeternitatis est Deus. Mundum quippe fecit Deus, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit, tempora esse coeperunt; et ideo dicuntur tempora aeterna. Non tamen sic sunt aeterna tempora quomodo aeternus est Deus, quia Deus est ante tempora, qui fabricator est temporum ». *De Genesi contra Manich.*, I, 2, 4; t. 34, c. 175 (voir plus loin, p. 251, note 2, une formule plus rigoureuse, qui réserve à Dieu seul l'éternité). — Cf. *Conf.*, XI, 13, 15-16; éd. Labr., t. II, p. 306-307. — *De civitate Dei*, XI, 4-5; t. 41, col. 319-321.

(2) « Sed etsi in principio temporis Deum fecisse coelum et terram credamus, debemus utique intelligere quod ante principium temporis non erat tempus. Deus enim fecit et tempora : et ideo antequam faceret tempora, non erant tempora. Non ergo possumus dicere fuisse aliquod tempus quando Deus nondum aliquid fecerat. Quomodo enim erat tempus quod Deus non fecerat, cum omnium temporum ipse sit fabricator? Et si tempus cum coelo et terra esse coepit, non potest inveniri tempus quo Deus nondum fecerat coelum et terram ». *De Genesi contra Manich.*, I, 2, 3; t. 34, c. 174-175. Cf. : « Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras »; *Conf.*, XI, 14, 17; éd. Labr., t. II, p. 307. — *Ibid.*, XI, 30, 40; t. II, pp. 325-326. — « ... procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. ... Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus... » *De civ. Dei*, XI, 6; t. 41, col. 321-322.

Si, en effet, l'infini comme tel est incompréhensible, Dieu ne peut avoir eu ni avoir en soi que des raisons finies de ses œuvres finies. D'autre part, sa bonté ne peut jamais avoir été oisive et l'on ne peut croire qu'après une période d'inaction il se soit subitement pris de remords et mis à l'œuvre pour créer le monde. La seule solution du problème que soulève un tel univers consisterait donc à supposer que le monde subsiste en permanence, mais que les êtres de nombre fini qui le composent se succèdent continuellement, les mêmes disparaissant pour revenir comme dans un circuit fermé.

Si l'on admet ainsi que le monde ait toujours existé, nulle raison ne reste en effet de se demander pourquoi il n'a pas commencé plus tôt ou plus tard; mais, pour cette question résolue, une autre plus grave encore se pose, et qui demeure sans réponse. Dans l'hypothèse du retour éternel, c'est le problème fondamental de la philosophie qui devient insoluble, car il n'y a plus aucune place pour une béatitude digne de ce nom dans un univers de ce genre. Le bonheur, avons-nous dit, est la possession stable et assurée du souverain bien; quelle possession stable pourrions-nous en avoir, dans un monde où nous sommes au contraire certains qu'il nous faudrait périodiquement le perdre, avec l'espoir, certes, de le retrouver, mais de ne le retrouver que pour le perdre encore? Comment aimer pleinement et sans réserves ce que l'on se sait condamné à quitter un jour, et quelle félicité que la nôtre, si de perpétuelles interruptions doivent fatalement la briser! Quant à dire que Dieu ne puisse comprendre l'infini, c'est oublier que les nombres le sont et refuser par conséquent à Dieu la science des nombres. Il est en effet certain que les nombres sont infinis, car tout nombre, si grand soit-il, peut être non seulement doublé, mais multiplié, en telles proportions et autant de fois que l'on voudra; d'autre part, il n'y a pas deux nombres égaux, chacun d'eux étant défini dans son essence par des propriétés qui n'appartiennent qu'à lui; enfin, il est certain que le nombre est doué d'une éminente dignité, puisque le *Timée* nous montre Dieu composant l'univers selon ses lois, ce que l'Écriture d'ailleurs elle aussi nous enseigne : *qui profert numerose saeculum* (dans Sept., *Is.*, XL, 26), ou encore : *omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti* (*Sap.*, XI, 21). Il faut donc admettre simultanément que les nombres sont infinis et que, puisqu'il connaît le nombre, Dieu connaît l'infini. Sans doute, une telle proposition paraît en quelque sorte contradictoire, car tout ce qui est compris dans une science quelconque semble devenir du même coup fini et limité, de sorte que la compréhension de l'infini comme tel devient chose impossible. Pourtant, valable contre la science humaine, cette réflexion cesse de l'être lorsqu'il s'agit de la science divine, qui seule est ici en question. Pour la simplicité parfaite de l'intelligence de Dieu, il n'y a pas de nombre : se la représenter comme une faculté discursive qui

va d'une quantité donnée à une autre plus grande et ainsi de suite indéfiniment, c'est oublier que Dieu voit tout dans une intuition simple et que, par conséquent, l'infini même doit tenir pour lui dans une science à laquelle nous n'avons le droit d'assigner aucune limite (1).

Puisqu'il n'y a aucune raison d'admettre que l'univers ait toujours existé, la vérité de son commencement dans le temps ne laisse place à aucun doute. Mais il faut aller plus loin. Supposé que le monde eût toujours existé, on n'aurait pas pour cela le droit de le considérer comme une créature coéternelle à Dieu. En réalité, le concept de *créature coéternelle* est impossible et contradictoire, car il suppose l'attribution d'un mode de durée homogène à des modes d'être hétérogènes (2). Pour concilier la formation du monde par Dieu avec la durée éternelle qu'ils lui attribuent, certains platoniciens usent d'une comparaison naïve. Supposons un pied éternellement posé sur de la poussière; l'empreinte de ce pied se trouverait éternellement sur cette poussière, de sorte que le pied serait manifestement la cause de son empreinte, sans que pourtant cette cause fût antérieure à son effet, ni cet effet postérieur à sa cause. De même en ce qui concerne le monde; on peut admettre, en effet, que Dieu ait toujours existé et qu'il ait toujours créé le monde, de sorte que la création aurait un principe dans l'ordre de l'être sans en avoir dans l'ordre du temps (3); elle serait une créature éternelle.

Pour découvrir le sophisme latent sous une métaphore de ce genre, admettons qu'en effet le monde ait perpétuellement existé dans le passé; il est évident qu'alors le temps aurait perpétuellement existé,

(1) « Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est ». *De civ. Dei*, XII, 18; t. 41, col. 367-368. Cf. XII, 13, 1, col. 360-361 et XII, 20, 1, col. 369.

(2) « Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora ». *Conf.*, XI, 14, 17; éd. Labr., t. II, p. 307-308. — « .... ne aliquam (creaturam) Creatori coaeternam esse dicamus, quod fides ratioque sana condemnat... » *De civitate Dei*, XII, 15, 1; t. 41, 363. — « Non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum ». *Op. cit.*, XII, 16, t. 41, col. 365. — « Ubi enim nulla creatura est, cujus mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt. Ac per hoc et si (angeli) semper fuerunt, creati sunt; nec si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt ». *Ibid.*, 2; c. 364. — « Quapropter, si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verumtamen non de ipso genitam sed ab ipso de nihilo factam; nec ei coaeternam; erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens », *Ibid.*, 3; c. 365.

(3) « Verum id quomodo intelligant, invenerunt, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis (*scil.* d'existence) initium. Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium; quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset : sic, inquiunt, et mundus atque in illo dii creati, et semper fuerunt, semper existente qui fecit, et tamen facti sunt ». *De civ. Dei*, X, 31; t. 41, c. 311.

mais il ne suivrait pas de là que le monde soit éternel, car un temps perpétuel n'est pas une éternité. L'essence du temps est de n'avoir qu'une existence fragmentaire, car le passé d'une chose qui dure n'existe plus pour elle dans l'instant où elle dure; son avenir n'existe pas encore; quant à son présent, il ne peut consister qu'en un instant indivisible car, si peu qu'on l'étende dans la durée, il se divise à son tour en un passé qui n'est déjà plus et un futur immédiat qui n'est pas encore (1). Les trois dimensions que l'on a coutume de distinguer se réduisent donc à une seule, le présent, en qui le passé se survit dans la mémoire et où l'avenir préexiste en quelque sorte, sous forme d'une attente fondée sur la perception actuelle de ses causes présentes. Mais ce présent indivisible lui-même ne cesse de s'évanouir pour céder la place à un autre, de sorte que, dans quelque proportion qu'on en étende la durée, le temps se réduit à de l'impermanent, dont l'être, composé d'une succession d'instants indivisibles, reste étranger par définition à l'immobilité stable de l'éternité divine : *tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum* (2). Entre Dieu et la créature, il y a la même différence qu'entre une conscience à qui toutes les notes d'une mélodie seraient simultanément présentes et notre conscience qui ne les perçoit qu'une à une, rattachant à celle qu'il entend le souvenir de celles qu'il a entendues et l'attente de celles qu'il n'entend pas encore; mais ce rapport lui-même, comment nous le représenter?

La difficulté ne tient pas seulement à ce que l'éternité nous échappe, le temps même, qui nous emporte, reste pour nous une réalité mystérieuse : toute sa substance tient dans l'instant indivisible qu'est le présent; or, ce qui est indivisible ne saurait être plus long ou plus court qu'il n'est; comment donc pouvons-nous parler d'un temps plus long ou plus court, et même d'un temps double d'un autre (3)? Pourtant, nous mesurons le temps, c'est un fait; comment donc pouvons-nous mesurer la longueur d'un passé qui n'est plus, d'un avenir qui n'est pas encore ou d'un présent instantané?

Pour résoudre ce problème, on a proposé d'identifier le temps au mouvement; en admettant cette solution, qui semble une simplification excessive de celle d'Aristote, la difficulté disparaît, car si le temps n'est que le mouvement, il est clair que le mouvement peut être à

---

(1) « Si quid intellegitur temporis, quod in nullas jam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. Nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum : praesens autem nullum habet spatium ». *Conf.*, XI, 15, 20 : éd. Labr., t. II, p. 310. Cf. XI, 20, 26, p. 314. — Il est à peine besoin de noter que cette conception du temps sera celle même de Descartes.

(2) *De civ. Dei*, XII, 15, 2; t. 41, col. 364.

(3) Sur l'histoire de cette question, consulter P. Duhem, *Le système du monde*, Paris, Hermann, 1913; t. I, ch. 5.

soi-même sa propre mesure et, par conséquent aussi, qu'on pourra toujours mesurer du temps avec du temps, du mouvement avec du mouvement; mais une autre difficulté apparaît, beaucoup plus grave. Le mouvement d'un corps est essentiellement son déplacement entre deux points situés dans l'espace; or ce déplacement spatial reste le même, quel que soit le temps mis par ce corps à l'effectuer.

Bien plus, si ce corps reste immobile au même point, il n'y a plus aucun mouvement, et cependant je puis apprécier avec une exactitude plus ou moins rigoureuse le temps de son immobilité. Autre chose donc est le mouvement que le temps mesure, autre chose le temps qui le mesure; le temps n'est pas le mouvement des corps (1).

Il est vrai qu'une telle conclusion soulève à son tour un nouveau problème, celui de la mesure du temps lui-même. Si c'est avec le temps que je mesure le mouvement, avec quoi puis-je mesurer le temps ? Avec du temps ? Oui, en un certain sens, car on peut mesurer la durée d'une syllabe longue avec celle d'une brève, ou celle d'un poème avec le nombre des vers qu'il contient, lesquels vers se mesurent à leur tour par le nombre de leurs pieds, la durée de leurs pieds par celle de leurs syllabes, et celle de leurs syllabes longues enfin par celle des brèves. Mais, ici encore, de quoi parlons-nous ? S'il s'agissait de leur longueur sur le papier, ce serait l'espace, non le temps, que nous mesurerions. S'il s'agit des vers prononcés par la voix, la dissociation du temps et du mouvement reparaît sous une autre forme, car un vers court peut être prononcé de manière à durer plus longtemps qu'un vers long, et inversement. Il en va de même d'un poème, d'un pied ou d'une syllabe (2), c'est donc ailleurs qu'en eux-mêmes qu'il en faut chercher la mesure.

Pour saisir, autant qu'il est possible, le rapport du permanent au transitoire, car c'est là tout le problème, Augustin a recours à une métaphore et propose de considérer le temps comme une sorte de distension de l'âme — *distentio animi* — qui, rendant possible la coexistence du futur et du passé dans le présent, permet aussi de percevoir la durée et d'en effectuer la mesure (3). Si l'on considère en eux-mêmes les temps, nulle mesure n'en est possible, car on ne mesure qu'un temps achevé, c'est-à-dire qui ne dure plus et qui n'est plus; or on ne peut pas mesurer ce qui n'est plus. Si nous rapportons au contraire le temps à l'âme, et spécialement à la mémoire, les mesures en question deviennent possibles. Ce qui a cessé d'être en soi, continue

(1) *Conf.*, XI, 24, 31; t. II, pp. 318-319.
(2) *Conf.*, XI, 26, 33; t. II, pp. 319-320.
(3) « ... tempus esse quamdam distentionem.... » *Conf.*, XI, 23, 30; éd. Labr., t. II, p. 318. — « Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem : sed cujus rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi ». *Conf.*, XI, 26, 33; t. II, p. 320 (Cf. J. Martin, *op. cit.*, pp. 138-140).

d'exister dans le souvenir que nous en gardons; l'impression que laissent en nous les choses transitoires survit à ces choses mêmes et, en nous permettant de les comparer, nous rend possible une certaine mesure de leurs intervalles (1). Or ce qui est vrai pour le souvenir du passé l'est aussi pour l'attente de l'avenir. Il y a donc une possibilité de coïncidence des trois dimensions du temps, bien que l'instant présent, seul réel, soit en lui-même indivisible, mais cette possibilité n'existe que grâce à l'âme. Pour la concevoir, il faut se représenter le présent de l'âme comme une attention, tendue à la fois vers ce qui n'est pas encore, par l'attente, et vers ce qui n'est plus, par le souvenir. Cette attention dure; elle est, pour ainsi dire, le lieu de passage de ce qu'elle attend à ce dont elle se souvient (2). En étudiant la sensation, nous avions été déjà conduits à cette « lumière des intervalles de durée » qui permet seule aux éléments d'une perception complexe de coexister sous le regard de la conscience (3); c'est elle que nous retrouvons ici, mais étudiée cette fois pour elle-même plus que pour ce qu'elle explique. Du point de vue où nous sommes actuellement placés, elle apparaît comme l'aptitude d'une activité vitale indivisible à se distendre, pour ainsi dire, du présent, où elle subsiste, vers la double direction du futur qu'elle attend et du passé qu'elle se remémore (4). Ce qui est vrai de la durée d'un poème, lu ou entendu, l'est aussi de la durée d'un de ses vers ou d'une seule de ses syllabes; ce l'est également de la vie entière d'un homme, dont ses actions sont les parties; ce l'est enfin de la suite entière des générations humaines, dont la vie de chacun de nous n'est qu'une partie (5). Comment, s'il en est ainsi, la question de savoir ce que Dieu faisait *avant* de créer aurait-elle un sens, puisqu'avant une conscience humaine pour recueillir dans son attention présente l'avenir et le passé, les mots *avant* et *après* n'avaient aucune signification (6)? Mais qui ne voit aussi quel effort littérale-

---

(1) « In te, anime meus, tempora metior ». *Conf.*, XI, 27, 36; t. II. p. 322.

(2) *Conf.*, XI, 28, 37, éd. Labr., t. II, pp. 323-324. On consultera avec fruit la traduction de M. de Labriolle pour ce difficile passage.

(3) Voir Ire Partie, Chap. IV, *Quatrième degré, La connaissance sensible*, p. 85.

(4) « Dicturus sum canticum, quod novi : antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur; cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque *distenditur vita hujus actionis meae* in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum : praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum ». *Conf.*, XI, 28, 38; éd. Labr., t. II, p. 324. Cf. *ibid.*, 37, p. 324. « Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio, per quam pergat abesse quod aderit ». Il est à peine besoin de marquer les analogies qui unissent le bergsonisme à cette psychologie de la durée.

(5) *Conf.*, XI, 28, 38; éd. Labr., t. II, p. 324.

(6) On remarquera que le temps n'a même pas été créé avec la matière première (*coelum et terram*, voir Chap. II, *La matière et les formes*), car la matière, considérée à part des formes qu'elle peut recevoir, ne comporte pas la distinction dans le mouvement que requiert le temps. Voir *Conf.*, XII, 9, 9; t. II, pp. 335-336; et XII, 12, 15; p. 339.

ment surhumain il nous faudrait pouvoir accomplir pour comprendre la relation du temps créé à l'éternité créatrice ? L'homme ne pourrait y parvenir qu'à la condition de soustraire sa pensée au flux du temps qui l'entraîne, de se solidifier pour ainsi dire et, ramassant dans un présent permanent la totalité de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore, de passer réellement lui-même du temps à l'éternité (1).

Il y a donc, par delà le problème psychologique du temps, un problème métaphysique qui en conditionne la solution. Ce qui est en nous incapacité de percevoir simultanément et dans l'unité d'un acte indivisible, est d'abord pour les choses incapacité d'exister simultanément dans l'unité d'une permanence stable. Ce qui se succède, c'est ce qui n'est pas capable de coexister (2). Pour concevoir l'éternité, il ne suffirait donc pas d'imaginer l'univers comme un chant familier, dont une conscience immense saurait toujours exactement à quel point de son déroulement il se trouve; c'est bien au delà d'une telle pensée que Dieu subsiste, lui qui est le créateur de toute pensée; car il n'y a pour lui ni passé ni futur, mais une connaissance des choses indivise et une, comme l'acte même par lequel il les a créées (3). On peut donc s'attendre que l'étude de cet acte réserve des difficultés extrêmes à qui tentera de se le représenter.

---

(1) « Quis tenebit illud et figet illud, ut paululum stet et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis et comparet cum temporibus nunquam stantibus et videat esse incomparabilem et videat longum tempus nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quicquam in aeterno, sed totum esse praesens, nullum vero tempus totum esse praesens : et videat omne praeteritum propelli ex futuro et omne futurum ex praeterito consequi et omne praeteritum ac futurum ab eo, quod semper est praesens, creari et excurrere ? Quis tenebit cor hominis, ut stet et videat, quomodo stans dictet futura et praeterita tempora nec futura nec praeterita aeternitas ? » *Conf.*, XI, 11, 13; éd. Labr., t. II, pp. 305-306; et XI, 31, 41; t. II, p. 326. Cf. XII, 29, 40; t. II, p. 360, l. 19-26.

(2) « Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, *quae simul esse non possunt*, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur ». *De civ. Dei*, XI, 6; t. 41, col. 321. — « ... in aliquo mutabili motu, cujus aliud prius, aliud posterius praeterierit, eo quod simul esse non possunt : ... » *De civ. Dei*, XII, 15, 1; t. 41, col. 363-364.

(3) *Conf.*, XI, 31, 41; t. II, pp. 326-327.

CHAPITRE II

LA MATIÈRE ET LES FORMES

Dans le commencement — *in principio* — Dieu fit le Ciel et la Terre. Afin de couper court aux difficultés que soulève l'emploi du terme *principium*, Augustin préfère l'interpréter en un sens symbolique. Au lieu de signifier le commencement du temps, cette expression désigne, selon lui, le principe de toutes choses, qui est le Verbe (1). Par là, d'ailleurs, le problème *de originatione rerum radicali*, comme le nommera Leibniz, se trouve reporté de la métaphysique du temps à la métaphysique des causes; il ne s'agit plus de savoir si l'éternel peut créer le temporel, mais comment l'immuable peut créer le mouvant : la doctrine des idées divines offre le moyen de résoudre cette difficulté.

En quelque sens que l'on entende *in principio*, c'est un fait que, selon la Genèse, Dieu a créé dans ce principe le ciel et la terre; que faut-il entendre par ces expressions (2) ? Il est d'abord évident que le récit de la création ne doit impliquer aucune durée de temps dans l'action créatrice. Dieu a tout créé simultanément et l'ensemble de l'œuvre des six jours distingués par le récit de la Genèse doit s'entendre comme un seul jour ou plutôt comme un seul instant (3). La Bible

---

(1) « His (Manichaeis) respondemus, Deum in principio fecisse coelum et terram, non in principio temporis, sed in Christo, cum Verbum esset apud Patrem, per quod facta et in quo facta sunt omnia (Joan. I, 1-3) » *De genesi cont. Manich.*, I, 2, 3; t. 34, c. 174. — Cette création des choses par le Verbe est symbolisée par l'enseignement oral du Christ (Verbe), qui s'est fait entendre aux hommes, du dehors, pour qu'ils le cherchassent au dedans. En ce sens, la doctrine augustinienne de la création rejoint celle du Maître intérieur. Voir l'exposé de cette correspondance dans *Conf.*, XI, 8, 10 (éd. Labr., t. II, p. 303), où son expression trouve un accent mystique (*loc. cit.*, lignes 13-19). Cf. *op. cit.*, XI, 9, 11; t. II, p. 304.

(2) Une discussion très serrée de ce problème difficile se trouve dans A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, J. Gabalda, 1927, t. I, pp. 155-204. — Certaines conclusions en sont contestées par Bl. Romeyer, dans les *Archives de philosophie*, V, 3 (1928), p. 200.

(3) L'acte créateur dure un *ictus* : « in ictu condendi... » *De Gen. ad litt.*, IV, 33, 51; t. 34, col. 318. Pour un commentaire de cette expression, voir *Op. cit.*, IV, 34, 55; t. 34, col. 320. — « Sic enim fecit (Deus) quae futura essent, ut non temporaliter faceret temporalia, sed ab eo facta currerent tempora... » *Ibid.*, 35, 56; t. 34, col. 320. — « Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset.. » *Op. cit.*, V, 5, 13; t. 34, col. 326. On notera dans ce texte la claire affirmation de l'existence

ne s'exprime de cette manière imagée que pour s'accommoder à la faiblesse de notre imagination (1) et probablement aussi pour prophétiser l'avenir sous forme d'une image du passé; bien plus qu'elle n'enseigne par là une succession réelle de journées passées dans l'œuvre créatrice, elle annonce la succession, réelle cette fois, des sept âges du monde dans l'avenir (2). Il faut donc admettre que Dieu a tout créé à la fois (3); mais que signifie le mot « tout »?

Il signifie d'abord le ciel et la terre; mais on ne doit pas entendre par là le ciel et la terre organisés que nous avons sous les yeux. Le ciel dont parle le premier verset de la Genèse désigne une matière spirituelle complètement et définitivement formée depuis le moment même de sa création, en un mot, les Anges. Créés, donc non coéternels à Dieu, les Anges comportent un substrat matériel et muable, ainsi que toute autre créature, mais la douceur de la contemplation béatifique fixe pour ainsi dire leur mutabilité naturelle et les attache inébranlablement à Dieu (4). Immuables de fait, en vertu de leur béatitude même, ils sont soustraits au changement et ne tombent par conséquent pas dans l'ordre du temps, mais, mobiles par nature, ils ne s'élèvent cependant pas jusqu'à l'éternité (5).

---

d'une double matière, spirituelle et corporelle, sur laquelle nous allons revenir. Cette doctrine jouera un rôle important chez les Augustiniens du moyen âge et sera réfutée par saint Thomas d'Aquin. — « Haec enim jam per moras temporum fiunt, quae tunc non erant, cum fecit omnia simul, unde etiam tempora inciperent ». *Op. cit.*, V, 6, 19; t. 34, col. 328. — Voir sur ce point un excellent chapitre de J. MARTIN, *Saint Augustin*, p. 284-308.

(1) *De Genesi ad litt. lib. imp.*, VII, 28; t. 34, c. 231.

(2) Le moyen âge, avec Joachim de Flore par exemple, déduira de cette doctrine le droit de prophétiser l'histoire du monde d'après celle du passé. Voir *De Genesi cont. Manich.*, II, 3, 4; t. 33, c. 197-198 (Cf. *ibid.*, I, 29, 35-25, 43; c. 189-194). — *De catechizandis rudibus*, XXII, 39; t. 40, c. 338-339. — D'ailleurs, contre le sens obvie ou réel de la Genèse, Augustin dresse un autre texte de l'Écriture, *Eccli.* XVIII, 1 : « Qui manet in aeternum creavit omnia simul ». (Cité dans *De Genesi ad litt. lib. imp.*, VII, 28 : t. 34, c. 231); il oppose même au ch. I de la Genèse le ch. II, 5 : « Factus est ergo dies, quo die fecit Deus coelum et terram et omne viride agri », *loc. cit.*, t. 34, c. 197, et *De Gen. ad litt.*, V, 1, 3; t. 34, col. 321-322; V, 3, 6; t. 34, col. 323.

(3) « Fecit enim Deus omne tempus simul cum omnibus creaturis temporalibus, quae creaturae visibiles coeli et terrae nomine significantur ». *De Genesi contra Manich.*, II, 3, 4; t. 34, col. 197-198. — Dans les *Confessions*, Augustin soustraira au contraire le ciel (les Anges) et la Terre (la matière informe) au domaine du temps.

(4) *De civit. Dei*, XII, 15; t. 41, col. 363-365. — *Conf.*, XII, 9-9; éd. Labr., t. II, pp. 335-336. — Cette interprétation est présentée parmi les diverses interprétations possibles dans le *De genesi ad litt.*, I, 1, 3; t. 34, col. 247; c'est elle seule qui se trouve retenue dans les *Confessions*. Cf. *De Genesi ad litt.*, IX, 21, 38; t. 34, col. 311. — Sur la connaissance matutinale et vespertinale que les Anges ont de Dieu, *op. cit.*, IV, 29-32; t. 34, col. 315-317. Augustin laisse à l'interprète une assez grande latitude dans l'explication de la *Genèse*; il admet la possibilité d'autres interprétations que les siennes pourvu que, s'accordant toutes avec la lettre du texte sacré, aucune ne prétende s'imposer comme celle même que Moïse avait en vue en écrivant son récit. Voir *Conf.*, XII, 18-23; éd. citée, t. II, pp. 347-353.

(5) *Conf.*, XII, 11, 12; t. II, p. 337. — XII, 13, 16; t. II, pp. 339-340.

En opposition avec cette matière spirituelle définitivement informée, Dieu a créé la Terre, c'est-à-dire une matière absolument informe. Par ces mots, on ne veut pas signifier que Dieu ait d'abord créé une matière pour la revêtir de formes le jour suivant. Cette matière ne précède pas la création du reste dans le temps, puisque tout fut créé simultanément, mais elle la précède dans l'ordre de la causalité. La voix n'existe pas à part des mots articulés, qui en sont pour ainsi dire la forme, et pourtant elle s'en distingue et les supporte; de même, la matière créée par Dieu sous le nom de Terre, sans être antérieure à ses formes dans le temps, les précède néanmoins comme condition de leur subsistance (1). Ainsi complètement vide de formes, elle ne saurait être le théâtre de ces variations distinctes sans lesquelles nous avons vu que le temps est impossible; pas plus que le Ciel, c'est-à-dire les Anges, la matière première ne relève donc de l'ordre du temps; elle ne compte pas dans le nombre des jours de la création.

Bien qu'elle n'ait jamais existé à part des formes qui la revêtent, cette *informité* matérielle ne doit pas être conçue comme un pur néant. Lorsque nous essayons de la définir, nous ne pouvons la concevoir que négativement, en lui refusant l'une après l'autre toutes les formes soit sensibles, soit intelligibles, de sorte qu'il semble que nous ne la connaissions qu'en l'ignorant ou que nous soyons réduits à l'ignorer pour la connaître. Toutefois, si indéterminée qu'elle soit, elle est quelque chose : ce par quoi les corps passent incessamment d'une

---

(1) « Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et *unde* factum est, et *quod* factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant : non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare : ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumque naturarum, quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud *unde* fit aliquid, etsi non tempore, tamen quadam origine prius est quam illud quod *inde* fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit ». *De Gen. ad litt.*, I, 15, 29; t. 34, c. 257. — Cette doctrine s'inspire d'un texte de *Sap.* XI, 18 : « Qui fecisti mundum de materia informi ». Augustin l'a continuellement repris à son usage. Voir, par exemple : « Informis ergo illa materia quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terram... » *De Genesi cont. Manich.*, I, 7, 11; t. 34, c. 178. — « Hanc autem adhuc informem materiam, etiam terram invisibilem atque incompositam voluit appellare... » *Ibid.*, 12; c. 179. — Les équivalents bibliques de cette « informitas » sont, selon Augustin, les suivants : « Haec ergo nomina omnia, sive *coelum* et *terra*, sive *terra invisibilis et incomposita* et *abyssus* cum *tenebris*, sive *aqua* super quam Spiritus ferebatur, nomina sunt informis materiae » *Ibid.* — « Non itaque temporali, sed causali ordine, prius facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis... » *De Genesi ad litt.*, V, 5, 13 et 16, t. 34, c. 326. Autre équivalent : le « chaos » des poètes grecs : *De Genesi contra Manich.*, I, 5, 9; t. 34, c. 178. *De Gen. ad litt. imp. lib.*, IV, 12; t. 34, col. 224. — Pour l'influence de ces textes sur les cosmogonies médiévales, voir Ét. GILSON, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, III (1928), pp. 10-11. On consultera surtout l'excellent et clair résumé d'Augustin que donne un ouvrage attribué (à tort selon nous) à Guigue II le Chartreux, mais qui est certainement d'Adam Scot : *Liber de quadripertito exercitio cellae*. Pat. lat., t. 153. col. 845-846.

forme à l'autre et, en quelque sorte, leur mutabilité même (1). C'est pourquoi saint Augustin la considère comme vivant d'une sorte de vie misérable et n'ayant en propre que ce flottement d'une forme à l'autre, en quoi s'épuise son être même (2). Ainsi entendue, elle est, de tout ce qui est, ce qui se trouve le plus loin possible de Dieu, puisqu'il est l'Être et qu'elle est presque le néant (3); elle n'est cependant pas un pur néant.

Pour concevoir l'information de cette matière il faut partir de l'existence des choses dans les Idées de Dieu. Le mot *idée* remonte à Platon, mais la chose elle-même existait avant lui, puisqu'elle est éternelle. On doit d'ailleurs supposer que d'autres hommes les avaient connues avant lui, de quelque nom qu'ils les aient désignées, car il y eut des sages antérieurement à Platon et en dehors même de la Grèce,

---

(1) Sur la possibilité de connaître la matière en elle-même : *Conf.*, XII, 5, 5; éd. Labr., t. II, p. 332. — Sur sa réalité : « ... et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant et incipiunt esse quod non erant, eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil.... Mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est?... Si dici posset « nihil aliquid » et « est non est », hoc eam dicerem; et tamen jam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas ». *Conf.*, XII, 6, 6; éd. Labr., t. II, p. 333. — Cf. XII, 15, 22; t. II, p. 344, l. 14-20 : « ... et tamen hoc paene nihil, in quantum non omnino nihil erat... ». — XII, 8, 8; t. II, p. 334 : « illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; jam tamen erat, quod formari poterat ». — « ... informis materia, quae, quamvis de nihilo facta est, est tamen... » *De Genesi ad litt. imp. liber.*, XV, 48; t. 34, col. 240. L'embarras d'Augustin est ici très réel car, pour lui, tout ce qui est, en tant qu'il est, est bon, et un être n'est bon, donc aussi n'est, que par sa forme; si donc la matière se distingue si peu que ce soit du néant, elle ne peut s'en distinguer qu'à titre de forme, mais alors ce n'est plus de matière qu'il s'agit : « Id ergo est, unde fecit Deus omnia, quod nullam speciem habet, nullamque formam; quod nihil est aliud quam nihil. Nam illud quod in comparatione perfectorum informe dicitur, si habet aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum, nondum est nihil... » *De vera religione*, XVIII, 35, t. 34, col. 137. — Voir sur ce point Ch. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, pp. 117-119. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, J. Gabalda, 1927; t. I, pp. 163-168.

Pour une étude du difficile problème des rapports d'Augustin au *Timée* de Platon sur ce point, on aura recours à L. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*. Paris, F. Alcan, 1919. — R. OMEZ, *La notion platonicienne de Χώρα*. Revue des sciences philos. et théologiques, Oct. 1925, t. XIV, pp. 433-452. — M.-J. LAGRANGE, *Platon théologien*, Revue Thomiste, Mai-Juin 1926.

(2) *De Gen. ad litt.*, II, 11, 24; t. 34, col. 272.

(3) « Dicant, quid te promeruerunt spiritalis corporalisque natura, quas fecisti in sapientia tua, ut inde penderent etiam inchoata et informia quaeque in genere suo vel spirituali vel corporali euntia in immoderationem et in longinquam dissimilitudinem tuam, spiritale informe praestantius quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius quam si omnino nihil esset, atque ita penderent in tuo verbo informia, nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam, et formarentur et essent ab uno te summo bono universa bona valde ». *Conf.*, XIII, 2, 2; éd. Labr., t. II, p. 367. Dans ce texte complexe, que nous avons à dessein évité de morceler, on notera que la matière spirituelle informe est supérieure à la matière corporelle informée; elle possède donc incontestablement une certaine actualité (voir A. GARDEIL, *op. cit.*, t. I, p. 163), qui d'ailleurs est affirmée même de la matière corporelle informe. — Cf. *De Genesi ad litt.*, I, 4, 9; t. 34, col. 249.

et il n'y a pas de sagesse sans la connaissance des idées. De toute façon leur nom signifie exactement ce qu'elles sont. En réalité, la traduction latine correcte du mot grec qui les désigne serait *forma*, ou *species*. On le traduit souvent par *ratio*; mais ratio correspond exactement à λόγος, et non à ἰδέα; c'est donc par « forme » que l'on doit traduire leur nom lorsqu'on veut s'exprimer correctement. Toutefois, comme *ratio* peut désigner les idées en tant que principes de connaissance et d'intelligibilité des êtres, on peut admettre qu'il signifie, au fond, la même chose (1); aussi *idea, forma, species, ratio*, sont-ils finalement chez lui des termes synonymes.

Les idées augustiniennes sont donc « des formes principales, ou essences stables et immuables des choses; n'étant pas elles-mêmes formées, elles sont éternelles et toujours dans le même état, comme contenues dans l'intelligence de Dieu; elles ne naissent ni ne périssent, mais c'est par elles qu'est formé tout ce qui peut naître et périr, et tout ce qui naît et périt » (2). Aussi les choses existent-elles toujours au moins de deux manières différentes : en elles-mêmes et dans leur nature propre ou en Dieu et dans leurs idées éternelles. Cette double existence est d'ailleurs simultanée. Lorsqu'un charpentier fabrique un coffre, ce coffre existe d'abord dans sa pensée, puis dans l'objet matériel qu'il a fabriqué; mais son existence matérielle n'empêche pas qu'il continue d'exister dans la pensée du charpentier qui l'a fait (3). Toutes les choses qui sont actuellement dans le monde sont donc en même temps dans les idées divines; non pas seulement dans l'idée générale de l'espèce à laquelle elles appartiennent, mais bien dans l'idée individuelle qui les représente en Dieu (4). La doctrine constante de saint Augustin est que cette formation des êtres par leurs idées constitue précisément l'œuvre que la Genèse décrit, sous forme imagée, dans le récit de l'œuvre des six jours.

Les difficultés d'interprétation que soulève cette doctrine de la création, tiennent sans doute, pour une part importante, à ce qu'Augustin s'efforçait, ici encore, d'interpréter selon l'ontologie de Platon les données « existentielles » de la Bible.

En acceptant cette partie fondamentale de l'héritage platonicien, Augustin s'obligeait implicitement à retraduire en langage « essentiel » tout ce que la Bible enseigne de Dieu, non seulement pris en soi, mais aussi comme créateur et conservateur de l'homme et de l'univers.

---

(1) Voir Livre I, chap. VI, § II, p. 109, note 1.

(2) Voir le texte cité, *ibid.*

(3) *In Joan. Evang.*, I, 17; t. 35, col. 1387. — *De vera religione*, XXII, 42; t. 34, col. 140. — *De Genesi cont., Manich.*, I, 8, 13; t. 34, col. 179.

(4) Augustin l'affirme en ce qui concerne l'homme : *Epist.*, 14, 4; t. 33, col. 80. J. Martin (*Saint Augustin*, p. 131) observe que *De Genesi ad litt.*, V, 15, 33; t. 34, col. 332 et suiv., et *De Trinitate*, IV, 1, 3; t. 42, col. 888, semblent étendre cette doctrine à l'universalité des êtres créés.

On ne saurait dire combien d'historiens se sont penchés sur ce phénomène extraordinaire et, en un sens, inexplicable. Voici un converti au Christianisme qui lit pour la première fois de sa vie quelques traités de Plotin, et ce qu'il y découvre est le Dieu même du Christianisme, avec tous ses principaux attributs. L'Un de Plotin devient aussitôt pour lui Dieu le Père, première personne de la Trinité. L'Intelligence de Plotin se confond dans sa pensée avec la deuxième personne de la Trinité, c'est-à-dire avec le Verbe annoncé par le prologue de l'évangile de saint Jean : « Et là, j'ai lu, non en propres termes, mais dans un sens tout semblable, appuyé de quantité de raisons de toutes sortes, qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui » (1). En somme, dès qu'Augustin lut Plotin, il y trouva les trois notions essentiellement chrétiennes de Dieu le Père; du Verbe, Dieu avec le Père, et de la création.

Qu'Augustin ait lu dans Plotin toutes ces choses, c'est incontestable, mais il est beaucoup moins certain qu'elles y soient. Sans doute, on aurait mauvaise grâce à presser Plotin de dire comment il conçoit l'Un, puisque lui-même le pose comme ineffable. Il serait en outre inexact de dire que Plotin concevait l'Un comme une essence, puisque, comme le Bien de Platon, l'Un se posait pour lui au delà de l'essence et de l'être. Pourtant, lorsque Plotin lui-même doit parler de l'origine radicale des choses, tout se passe comme si l'Un engendrait le reste en vertu de la perfection de son essence, qui n'est autre que celle du Bien de la République de Platon. Le Bien est parfait de plein droit. Or le propre de ce qui est parfait est d'engendrer à sa propre ressemblance. Ainsi le soleil engendre la lumière, l'animal adulte ses petits, l'arbre mûr son fruit. Ce n'est pas autrement que l'Un produit l'Intelligence suprême, et tout le reste avec elle. Cette production est-elle libre ? Oui, mais si l'Un doit être dit indépendant et libre, c'est que, dans l'ordre ontologique, celui dont tout dépend ne dépend lui-même de rien. La liberté de l'Un n'est qu'un autre nom de sa transcendance. Gardons-nous donc de la transformer en une liberté d'action et de choix. Comment d'ailleurs choisirait-il ? Le choix est une option rendue possible par la connaissance qu'un être a d'autres êtres. Or l'Un est antérieur à l'être et à la connaissance : « Quant au principe qui n'est pas engendré », dit Plotin, « au-dessus de qui il n'y a rien, mais qui est éternellement ce qu'il est, quelle raison pourrait-il bien avoir de penser ? » (2). Répondons avec Plotin : il n'en a en effet aucune, mais hâtons-nous d'ajouter que cela seul suffisait pour que

(1) *Conf.*, VII, 9, 13; trad. P. de Labriolle, t. I, p. 158.

(2) PLOTIN, *Ennéades*, VI, 7, 37; éd. É. Bréhier, Paris, Les Belles-Lettres, vol. VI², p. 112.

l'Un ne pût jamais devenir le Dieu du Christianisme, ni le monde qu'il engendre le monde créé des Chrétiens.

Pour comprendre que saint Augustin ait cru les y trouver, il faut se souvenir de la position dans laquelle il se trouvait après sa conversion. Ce nouveau Chrétien en quête d'une théologie qu'il lui fallait élaborer lui-même n'a jamais connu d'autre métaphysique que celle de Plotin et des platoniciens. Telle étant la seule technique qui fût à sa disposition, il lui fallut bien en faire usage, non certes sans la violenter pour la plier de force aux exigences du Christianisme, mais non pas aussi sans lui concéder parfois plus que lui-même n'avait conscience de le faire. C'est bien le Créateur chrétien qu'Augustin adore, mais la création qu'il pense en philosophe porte parfois les marques de la métaphysique de Plotin. L'univers de Plotin reste typiquement platonicien, au moins en ceci, que son premier principe est au delà de l'être et de la divinité, et que, corrélativement, l'être et le dieu suprême, l'Intelligence, n'y est pas le premier principe. C'est ce qui fait que la comparaison de l'émanation platonicienne à la création chrétienne est à peine possible.

Une métaphysique de l'Un n'est pas une métaphysique de l'Être. Puisque rien ne peut s'engendrer soi-même, ce que l'Un engendre doit être autre que l'Un, c'est-à-dire, multiple. Telle est déjà l'Intelligence, qui est à la fois le plus haut des dieux et le plus haut des êtres, mais non point le premier principe. Comparer la cosmogonie de Plotin à celle du Christianisme, c'est donc comparer une doctrine où l'existence du premier être qui porte le nom de dieu dépend du premier principe, parce qu'il est le premier principe, avec une doctrine où c'est Dieu qui crée tout le reste. Ce n'est pas tout. De quelque manière que l'on entende l'émanation de Plotin, c'est une erreur capitale que d'y voir une communauté d'être. La discussion qui met aux prises ses interprètes revient le plus souvent à se demander si l'Un de Plotin est créateur de l'être du monde, ou si le monde n'a que l'être de l'Un, comme ce serait le cas dans un panthéisme. Or, chez Plotin, le problème du panthéisme ne peut pas se poser en termes d'être. Puisque l'Un est au delà de l'être, l'univers ne saurait participer à celui de l'Un. Se demander si la doctrine de Plotin est un créationisme ou un panthéisme, c'est demander à une doctrine suspendue au couple Un-multiple de résoudre des problèmes liés au couple Être-êtres. Soyons certains d'avance que, de telles discussions, nulle conclusion ne pourra jamais sortir. Par contre, et cette troisième remarque a son importance, quel que soit le rapport des êtres multiples à l'Un, l'Intelligence en dépend exactement au même sens que tout le reste. Terme suprême de l'ordre du multiple, elle en fait partie. Sauf les différences de rang fondées sur leurs degrés de proximité à l'Un, tous les êtres intelligibles qui suivent l'Intelligence

appartiennent au même ordre qu'elle et s'y trouvent chez eux de plein droit. Elle est connaissance, être et dieu; eux aussi sont des connaissances, des êtres et des dieux. Si le problème du panthéisme se posait quelque part chez Plotin, ce serait ici; non pas entre l'Un et le monde, mais entre l'Intelligence, être et dieu suprêmes, et les autres êtres ou dieux qui en découlent. Même alors les deux systèmes du monde resteraient pourtant incommensurables. Le problème du rapport mutuel d'une pluralité de dieux, tous contenus dans l'ordre du multiple, ne correspond en rien au problème du rapport d'une multiplicité d'êtres, dont aucun n'est un dieu, à l'Être qui seul est Dieu.

Augustin ne pouvait tenter la transposition dont est née sa doctrine de la création sans s'embarrasser plus ou moins dans ces difficultés. Au sens propre, ce mot « création » désigne l'acte par lequel Dieu produit des existences sans le concours d'aucune autre cause. Cette notion, existentielle au premier chef, ne peut trouver son sens plein que dans une métaphysique où Dieu, premier principe de l'univers, est lui-même l'Être au sens absolu du terme. Telle est la métaphysique issue de l'Ancien Testament. Yahveh ne dit pas seulement : *Je suis*, mais encore : *que la lumière soit; et la lumière fut*. Le don gratuit de l'être par l'Être, telle est donc la création. En essayant d'interpréter cette notion à l'aide du plotinisme, Augustin pouvait aisément surmonter la dissociation de l'Un et de l'Être opérée par Plotin. Il s'agissait là d'une réforme théologique, intérieure à la notion de Dieu même, et que le dogme de la Trinité, récemment défini par le Concile de Nicée, rendait facile d'opérer. Le plus difficile était de surmonter cette identification de Dieu et de l'Être à l'éternel et à l'immobile, que le platonisme lui suggérait et dont on a vu qu'il s'y est effectivement arrêté. C'est à quoi tiennent, en dernière analyse, les hésitations que l'on a justement signalées dans sa doctrine de la création. Assurément, Augustin sait fort bien que ce mot désigne le don de l'être par l'Être; mais puisque l'Être se réduit pour lui à l'*essentia*, la création elle-même tend naturellement à se réduire, dans sa doctrine, au rapport de ce qui « est vraiment » à ce qui ne mérite pas vraiment le nom d'être, c'est-à-dire, de l'immuable au changeant, de l'éternel au temporel, du même à l'autre, de l'un au multiple. De par leur essence métaphysique même, ces rapports appartiennent à l'ordre de la participation des êtres à leurs Essences. C'est ce qu'ils étaient déjà chez Platon; ils le sont restés chez Plotin, et Augustin a éprouvé les plus grandes difficultés à métamorphoser en rapports d'existence des relations correctement conçues pour relier entre elles des essences. Bref, Augustin s'est engagé dans l'entreprise, sans doute impossible, d'interpréter la création en termes de participation.

Le fait serait incompréhensible chez un si grand Père de l'Église, si l'impeccabilité de sa théologie même ne l'avait autorisé à tenter

l'opération sans éprouver de craintes pour l'intégrité du dogme. Comme sa théologie de la Trinité, sa théologie de la création est irréprochable. Respectant scrupuleusement les données de la Révélation, dont le caractère existentiel est si frappant, Augustin conçoit la création comme l'œuvre personnelle du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Par un décret libre, ce Dieu produit le monde *ex nihilo*, sans aucune matière préexistante. Le monde n'est donc pas éternel, puisqu'il a commencé, sinon dans le temps, du moins avec le temps. La création ne s'est pas produite dans l'histoire, mais elle est le commencement de l'histoire. Pour qui suit fidèlement cette tradition, le caractère d'*événement*, propre à la naissance du monde, s'impose avec une évidence saisissante. De l'être surgit brusquement, qui n'était pas, et c'est ce qu'exprime aussi nettement qu'on peut le faire le saint Augustin des *Confessions* : « Comment, mon Dieu, avez-vous fait le ciel et la terre?... Ce n'est pas dans l'univers que vous avez créé l'univers, car il n'y avait point de lieu où il pût naître avant qu'il naquît pour être. Vous n'aviez rien en main qui pût vous servir à former le ciel et la terre : d'où vous serait venue cette matière, que vous n'aviez point faite, et dont vous eussiez fait quelque chose? Qu'est-ce en effet qui *est*, sinon parce que vous *êtes*? » (1). Et encore : « C'est donc vous, Seigneur, qui avez fait le ciel et la terre;... vous qui *êtes*, car ils *sont* » (2).

Impossible de mieux dire; mais les difficultés surgissent lorsque, comme philosophe, Augustin s'efforce de comprendre sa foi. Car Moïse a bien écrit tout cela, et ce que Moïse affirme, c'est la vérité même qui le dit; mais, l'ayant écrit, Moïse est parti sans rien expliquer. Ici, comme lorsqu'il s'agissait de comprendre le verbe *Sum*, nous n'avons d'autre ressource que d'implorer la Vérité, pour que, ce qu'elle a donné à Moïse son serviteur de dire, elle nous accorde de le comprendre (3). Comment pourtant savoir qui parle, lorsque la Vérité ne parle plus par la bouche d'un prophète? Cette fois encore, semble-t-il, c'est bien la Vérité qu'Augustin interroge, mais c'est Platon qui répond, en se christianisant juste autant qu'il faut pour qu'Augustin puisse platoniser ensuite à son aise.

Ce que la Vérité ainsi consultée enseigne à la raison sur le sens des paroles de Moïse, c'est d'abord que Dieu a *concréé simultanément* le Ciel et la terre, c'est-à-dire la matière et les formes qui la déterminent, la distinguent en êtres, et l'embellissent. Par là se trouve éliminée d'abord l'imagination d'un Dieu immuable qui, comme s'il était lui-même dans le temps, aurait passé six jours à créer le monde,

---

(1) *Conf.*, XI, 5, 7; trad. P. de Labriolle, t. II, p. 301. On s'est permis de resserrer légèrement la traduction de ce passage.

(2) *Conf.*, XI, 4, 6; éd. citée, t. II, p. 300.

(3) *Op. cit.*, XI, 3. 5; t. II, pp. 299-300.

ensuite la matière éternelle, donc conçue comme n'étant pas elle-même créée, dont le Démiurge de Platon avait besoin pour former le monde. Mais qu'est-ce que cette matière que Dieu crée ? C'est, nous dit Augustin, quelque chose d'informe et de chaotique : l'*aqua* fluide et indéterminée sur quoi, dit l'Écriture, planait l'Esprit, ou encore l'*abyssus*, ou la *terra invisibilis et incomposita* que nulle forme définie ne permet de distinguer et de saisir (1). Que cette matière ne puisse pas être créée par Dieu à part de toute forme, ce n'est pas un trait propre à la doctrine d'Augustin. Ce qui, au contraire, est révélateur de son platonisme latent, c'est sa réponse à la question : en créant la matière, Dieu crée-t-il de l'être ? Dans une ontologie existentielle, la réponse ne pourrait être que oui ou non. Dans une ontologie existentielle chrétienne, elle ne pourrait être que oui : puisqu'elle est créée par Dieu, la matière existe. Dans une ontologie essentielle, au contraire, la réponse n'est ni oui ni non. L'être n'y étant plus qu'une fonction de l'essentialité, sa valeur devient variable, et puisque la matière se présente comme le principe, ou substrat, de la mutabilité, son indice d'être y est naturellement le plus bas qui se puisse. On ne dira donc pas qu'elle ne soit rien : puisqu'elle est créée, Dieu a créé quelque chose en la créant; mais on la décrira comme « quelque chose qui n'est rien », *nihil aliquid*; ou comme un « est n'est pas », *est non est*; ou même, si l'on se laisse entraîner jusqu'où conduit la logique, on concédera que, privée de toute forme et prise en elle-même, elle n'est rien d'autre qu'un rien. Bref, Augustin hérite ici de toutes les difficultés inhérentes à la notion platonicienne de la matière conçue comme un quasi non-être, mais il leur ajoute cette difficulté d'origine chrétienne, qui ne fait que les rendre plus redoutables : ce quasi non-être est pourtant, puisque l'acte créateur cause l'être, et que la matière est créée.

Si ce n'est pas proprement sur la matière que porte l'acte créateur d'être, serait-ce sur la forme ? Augustin préfère s'exprimer autrement, et dire que l'une et l'autre sont créées ensemble, *ex nihilo*, la matière représentant *ce dont* la création est faite, et leur synthèse constituant *ce qui* a été fait. C'est un point délicat à bien entendre et l'on conçoit qu'il ait été diversement interprété. Le caractère platonicien de la doctrine est si visible, qu'on serait tenté de réduire la notion augustinienne de la création à la notion platonicienne de participation. Ce serait là sans doute aller trop loin. Commentateur de la *Genèse*, Augustin n'oublie jamais de rappeler que tout ce qui est, et n'est pas Dieu, a commencé d'être après n'avoir pas été; c'est pourquoi le composé de matière et de forme qu'est une créature est à ses yeux un *concreatum* (2), dont l'être total a Dieu pour cause. Le platonisme

(1) *Op. cit.*, XII, 6, 6; t. II, p. 333.
(2) *De Genesi ad litt.*, I, 15, 29; t. 34, c. 257.

d'Augustin n'a nullement affaibli ni limité dans sa pensée le caractère total de l'acte créateur, mais on le retrouve à l'œuvre dans la notion qu'il s'est faite de l'effet de cet acte. Son Dieu est bien le Dieu chrétien qui crée l'être, mais c'est un Dieu suprêmement être au sens platonicien du terme, qui crée de l'être au sens platonicien du terme. Rien, au fond, de plus naturel. Augustin ne pouvait concevoir la création, qui est le don de l'être, qu'en fonction de sa conception de l'être. Son Dieu créateur est donc Celui qui « est ce qu'il est », cause première de « ce que les êtres sont ».

On comprend mieux ainsi pourquoi, lorsque Augustin veut définir les créatures comme telles, les *creata*, il les rapporte à la cause qui les fait être « ce qu'elles sont ». Pour lui, les mots *creata* et *facta* sont des vocables empruntés à la langue commune; lorsqu'il veut leur trouver un équivalent technique, son choix se porte sur l'expression : *ex informitate formata*, choses formées à partir de l'informe (1). Car l'informe, c'est la matière, ou *ce dont* les êtres sont faits, mais les êtres eux-mêmes sont *ce que* Dieu fait. Si donc créer est bien produire les êtres, et si l'acte créateur n'obtient son plein effet qu'au point où il cause l'être, la création consiste bien à conférer à ce quasi non-être qu'est la matière le mode d'existence stable et défini qu'il ne peut tenir que de la forme. Or, qu'est-ce que la forme, sinon une participation aux règles éternelles que sont les idées de Dieu ? Cette fixation et stabilisation de la matière par la forme, d'où résulte l'être, voila donc à quoi pense surtout Augustin, lorsqu'il parle de création. Après tout, on pouvait s'y attendre. L'acte propre d'un *Deus-Essentia* est de produire des *entia* en leur donnant d'exister au sens propre qu'Augustin attribuait à ce terme, c'est-à-dire, « d'être ce qu'ils sont ».

De quelque manière qu'on l'interprète, l'acte divin de la création comporte, dans son indivisible unité, la production de deux effets différents : il fait, et il parfait (2). L'acte de faire consiste essentielle-

---

(1) *De Genesi ad litt.*, V, 5, 14; t. 34, c. 326.

(2) Selon le P. Gardeil, il y aurait lieu de distinguer dans la production du monde par Dieu : 1° la création proprement dite, qui porte sur l'être de la double matière, spirituelle et corporelle, désignée dans la Genèse par les mots *coelum et terram*; 2° l'information de cette matière par les idées divines. En fait « création informe et formation de cette matière par les Idées, étant simultanées, constituent une équivalence de la création totale ». C'est de l'ambiguïté latente sous cette doctrine que S. Thomas aurait débarrassé pour toujours la métaphysique en faisant rentrer sous la création la formation qu'Augustin rapportait encore à la participation : *Sum. theol.* I, 44, 2. Voir sur ce point A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, pp. 156-159 et t. II, Appendice II, *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien*, pp. 313-325. Le P. Gardeil attribue peut-être à la terminologie d'Augustin plus de rigueur qu'elle n'en a, en supposant que *formare* s'emploie par opposition à *creare* dans ses commentaires sur la Genèse. Quand on l'admet avec lui, un texte comme celui-ci devient décisif : « Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est ».(*De Genesi cont. Manich.*, I, 6, 10; t. 34, col. 178.) En réalité ce texte dit seulement que la matière formée, étant la même que la matière

ment à donner l'être brut, informe, qui n'est qu'une pure capacité de recevoir la forme des idées; mais en même temps que Dieu crée les êtres dans leur subsistance même, il les crée dans leurs formes. Il va de soi que ces deux effets sont simultanés et il semble également évident, quoi que l'on en ait dit, qu'ils tombent directement l'un et l'autre sous le coup de l'acte créateur, car si c'est créer que de donner l'être à la matière, qui n'est qu'un *penitus nihil*, ce l'est à bien plus forte raison de donner l'être à la forme, qui constitue seule la matière dans sa réalité achevée; la seule différence entre la production de ces deux effets est que, en tant qu'il fait (*fecit Deus coelum et terram*), Dieu donne l'être à une matière qui tend vers le néant de par son informité même, au lieu qu'en tant qu'il dit (*Dixit Deus, fiat*), c'est-à-dire en tant qu'il crée comme Verbe, Dieu imprime en quelque sorte à cette matière un mouvement de conversion vers soi, qui n'est à son tour qu'une imitation de l'éternelle cohésion du Verbe lui-même avec son Père. Comme le Verbe est la parfaite image du Père en vertu de son adhésion parfaite à lui, ainsi la matière devient une image imparfaite du Verbe et de ses idées (1) grâce à sa conversion vers lui;

---

informe, est créée comme elle du néant et que, pour autant, choses formées comme matière informe sont également *ex nihilo*. Il ne résulte pas de là que l'autre partie de l'opération, c'est-à-dire la formation de la matière, ne rentre pas elle aussi dans l'ordre de la création. En réalité, *formare* ne s'oppose jamais chez lui à *creare*, au contraire : « In his vero quae jam ex informitate formata sunt, evidentiusque appellantur creata, vel condita, primum factus est dies ». (*De Gen. ad litt.*, V, 5, 14; t. 34, col. 326). C'est pourquoi le monde formé et la matière informe résultent dans cette doctrine d'un seul et unique acte de Dieu, qui porte le nom expressif de *concréation* : « Nec putandus est Deus informem prius fecisse materiam et intervallo aliquo interposito temporis formasse quod prius informe fecerat, sed sicut a loquente fiunt verba sonantia, ubi non prius vox informis post accipit formam, sed formata profertur, ita intelligendus est Deus de materia quidem informi fecisse mundum, sed simul eam concreasse cum mundo » *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, 9, 12; t. 42, col. 610. — Cf. le texte cité plus haut, p. 258, note 1. En réalité, comme le P. Ch. Boyer l'a bien montré (*L'idée de vérité selon S. Augustin*, pp. 118-119), la pensée d'Augustin suit une démarche inverse; il s'attache à prouver, non que les formes sont, elles aussi, créées, mais que la matière même l'est : « Quoniam de illo et in illo est omnium speciossima species incommutabilis, et ideo ipse unus est qui cuilibet rei, non solum ut pulchra sit, sed etiam ut pulchra esse possit attribuit. Quapropter rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo » *De fide et symbolo*, II, 2; t. 40, col. 182-183 (cité par Ch. Boyer, pp. 118-119). — Cf. *De Genesi ad litt. imp. lib.*, III, 10; t. 34, col. 223.-224; remarquer le « Quanquam enim scriptum legerimus... » : autrement dit : bien que l'Écriture enseigne que Dieu a tout fait de la matière, il n'en a pas moins créé la matière même. Ceci dit, il reste que le P. Gardeil a eu l'intuition juste qu'une ambiguïté subsistait dans la pensée de saint Augustin, que nous avons tenté de définir. Au lieu de soustraire la formation à la création, Augustin semble avoir conçu la création elle-même comme une sorte de formation, et c'est certainement la vérité qui se faisait jour au travers des profondes remarques du P. Gardeil sur ce point.

(1) Le rôle créateur des idées du Verbe ne saurait être mis en question si l'on consulte les textes d'Augustin. « An eo ipso quod scriptum est *Fiat firmamentum*, haec ipsa dictio Verbum est Patris, unigenitus Filius, in quo sunt omnia quae creantur, etiam antequam creantur, et quidquid in illo est, vita est; quia quidquid per eum factum est, in ipso vita est, et *vita utique creatrix*, sub illo autem creatura? » *De*

créer, c'est indivisiblement produire l'informe et le rappeler à soi pour le former (1).

Nous savons désormais que Dieu a tout produit et formé simultanément; d'autre part, nous constatons que des êtres nouveaux apparaissent continuellement sous nos yeux; comment lever cette apparente contradiction ? Pour sortir de difficulté, saint Augustin distingue deux sortes de créatures : celles qui furent fixées dans leur forme définitive dès l'œuvre des six jours, et celles qui ne furent créées qu'en germe, pour ainsi dire, de sorte qu'il restait encore à les développer (2).

Les êtres complètement achevés dès la création sont : les anges, œuvre du premier jour (3); le jour lui-même, le firmament; la terre, la mer, l'air et le feu, qui sont les quatre éléments; les astres (4), et enfin l'âme de l'homme, qui se trouva ainsi créée avant d'être insérée

---

Gen. ad litt., II, 6, 12; t. 34, col. 268 (souligné par nous). — Quelques lignes plus loin, il nomme l'Idée « creandi ratio » et « causam rei creandae.. ». — La sagesse angélique résulte évidemment d'une « formation » de la matière spirituelle par les idées, or Augustin la déclare créée : « creatam in illis sapientiam... » *Op. cit.*, II, 8, 16; t. 34, col. 269. De même, plus loin, les deux opérations sont manifestement présentées comme un acte indivisible de création : « sed ipsa prima creabatur lux, in qua fieret cognitio Verbi Dei per quod creabatur, atque ipsa cognitio illi esset ab informitate sua converti ad formantem Deum, et creari atque formari ». *Op. cit.*, III, 20, 31; t. 34, col. 292. C'est *lux*, non *coelum*, qui est ici créée, et c'est *ipsa cognitio* qui se réduit à *creari atque formari*.

(1) « An cum primum fiebat informitas materiae sive spiritualis sive corporalis, non erat dicendum *Dixit Deus fiat*...; sed tunc imitatur Verbi formam, semper atque incommutabiliter Patri cohaerentem, cum et ipsa pro sui generis conversione ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit, et fit perfecta creatura... : fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est *Dixit Deus, fiat*; ut per id quod principium est, insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae; per id autem quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, ut formaretur inhaerendo Creatori, et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille ». *De Genesi ad litt.*, I, 4, 9; t. 34, col. 249. On notera l'emploi des expressions : *perfecta creatura, perfectionem creaturae revocatae*; elles correspondent exactement à la pensée d'Augustin sur la création. La matière *informis* n'est pas une créature achevée; sa création n'est donc pas achevée, elle non plus. Si l'on tient compte du fait que *facere* et *formare* sont simultanés, il apparaît donc que la production de l'être total, matière et forme, tombe sous le coup de la création. Nous sommes entièrement d'accord avec le P. Gardeil pour admettre que, comme tous les textes le montrent, saint Augustin distingue *creare* et *formare* : mais au lieu de dire que *formatio* n'est pas *creatio* dans l'Augustinisme, nous pensons que *formatio* est *creatio* plus *illuminatio*. D'un mot, la formation consiste à parachever la création de la matière par la création de la forme. — Il va de soi que l'interprétation du premier *Fiat* du Verbe est valable pour chacun des *Fiat* suivants : *De Gen. ad. litt.*, II, 1, 1; t. 34, col. 263. — Cette conversion initiale de la matière, opérée par Dieu, n'est que la première de celles qui, dans un ordre différent, ramèneront progressivement l'homme à la science, puis à la Sagesse et à la béatitude. Voir *De Gen. ad litt.*, 1, 5, 10; t. 34, col. 249-250. Cf. Ire Partie, *La recherche de Dieu par l'intelligence*.

(2) *De Genesi ad litt.*, VII, 24, 35; t. 34, col. 368. Voir A. Gardeil, *op. cit.*, t. I, pp. 165-166.

(3) *De Genesi ad litt. lib. imp.*, III; t. 34, c. 222-224. *De Genesi ad litt.*, I, 9, 15; t. 34, c. 251-252. II, 8, 16-19; c. 269-270.

(4) Voir cette « recapitulatio » dans *De Genesi ad litt.*, VI, 1, 2; t. 34, c. 339.

dans son corps (1). Ont été au contraire simplement préformées lors de la création : les semences primordiales de tous les êtres vivants à venir (2), soit animaux, soit végétaux (3), y compris le corps d'Adam qui, par son union avec l'âme déjà complètement achevée, devait former le premier homme (4).

Lorsqu'il veut exprimer la manière d'être des créatures qui ne furent que préformées lors de la création, saint Augustin déclare qu'elles ont été faites : *invisibiliter*, *potentialiter*, *causaliter*, *quomodo fiunt futura non facta*. Les expressions techniques par lesquelles il désigne cette manière d'exister sont celles de *rationes causales* ou *rationes seminales*, que l'on traduit d'ordinaire par « raisons séminales » (5). Grâce à ces germes latents qui contiennent toutes les choses que la suite des temps verra s'en développer, on peut dire que le monde à été créé par Dieu gros des causes des êtres à venir. En un sens, l'univers fut donc créé parfait et achevé, puisque rien de ce qui s'y manifeste n'échappa à l'acte créateur; en un autre sens, l'univers ne fut créé qu'incomplet, puisque tout ce qui devait y apparaître plus tard n'y fut créé qu'à l'état de germe ou raison seminale. Comment peut-on se représenter ces germes (6) ?

(1) *De Genesi ad litt.*, VII, 24, 35; t. 34, c. 368. Voir A. GARDEIL, *op cit.*, I, p. 160-161.

(2) L'expression de *semen*, *semina*, ne s'applique en effet qu'aux germes des vivants. Sur la formule accidentelle, en sens contraire, du *De Genesi ad litt. lib. imp.*, III, 10 et IV, 12, voir les justes remarques de A. GARDEIL, t. I, p. 164, n. 4.

(3) *De Genesi ad litt.*, V, 4, 9-11; t. 34, c. 324-325. — V, 7, 20; col. 328; texte ntéressant par les « nombres » internes qu'il attribue aux raisons séminales.

(4) *De Genesi ad litt.*, VI, 6, 10; t. 34, c. 343. VI, 11, 19; t. 34, c. 347.

(5) *De Genesi ad litt.*, VI, 6, 10; t. 34, col. 343. Cf. *ibid.*, IX, 17, 32; t. 34, c. 406 : « ... eorum quasi seminales rationes habent,... » Expression et notion d'origine stoïcienne, reprises et mises au point par Plotin en vue d'éliminer le fatalisme qu'elles risquaient d'introduire. Voir *Enn.* III, 1, 7; éd. E. Bréhier t. III, p. 14. D'autre part, Plotin refusait également de soumettre ces raisons séminales à une Providence particulière comme la providence créatrice des chrétiens (*Enn.* III, 2, 1; éd. cit., t. III, p. 24 et note 1). Augustin a dû, au contraire, insérer les raisons seminales dans une conception chrétienne de la Providence créatrice.

Cette doctrine augustinienne a été souvent étudiée d'un point de vue apologétique, avec la préoccupation de chercher dans quelle mesure elle permettrait éventuellement au christianisme d'assimiler le transformisme. On trouvera une bibliographie de la question dans J. Mc KEOUGH, *The meaning of the rationes seminales in St. Augustine*, Washington, 1926, pp. 113-114, et dans l'article de R. de SINETY, *Saint Augustin et le transformisme*, dans *Études sur saint Augustin* (*Arch. de Philos.*, VII, 2, 1930), pp. 244-272.

(6) Sur l'état achevé ou ébauché de l'univers, voir *De Gen. ad litt.*, II, 15, 30; t. 34, col. 275, et l'explication développée : VI, 11, 18; t. 34, col. 346; *ibid.*, 19; col. 347. — Sur le monde gros des êtres à venir, le texte le plus caractéristique est : *De Trinitate*, III, 9, 16; t. 42, c. 877-878 : « Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit ». (J. MARTIN, *op. cit.*, p. 311, note 3, rapproche avec raison LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, n. 15). — Cf. « Sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo

Considérés quant à leur nature, les germes, ou raisons séminales, sont essentiellement humides, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à l'élément aqueux, l'un des quatre que Dieu a créés dès le principe. Outre cette nature, les raisons séminales possèdent un principe d'activité et de développement, cause de leur fécondité. Conformément à sa métaphysique platonicienne, que l'Écriture confirme, Augustin les considère comme des nombres, qui entraînent avec eux, pour les dérouler dans le temps, les vertus efficaces impliquées dans les œuvres achevées par Dieu avant le repos du septième jour (1). Ainsi entendue, la création était donc bien achevée dès le principe, dans cette production des choses *ubi facta sunt omnia simul*, car toutes les énergies qui devaient plus tard déployer leurs effets étaient impliquées déjà dans les éléments; les *nombres*, qui véhiculent à travers le temps ces énergies primitives, n'ajoutent rien de vraiment nouveau à la somme d'être produite par la création. Il est donc vrai de dire, comme l'affirme l'Écriture que, le septième jour, Dieu se reposa (*Gen.* II, 2), car tout fut dès lors produit en germe dans ces semences humides pourvues de nombres efficaces; mais il est également vrai de dire que Dieu ne cesse d'opérer (*Joan.*, V, 17) puisque, si Dieu ne crée plus, il entretient toutes choses dans l'être par sa puissance, les régit par sa sagesse et fait que les germes créés par lui atteignent le développement parfait qu'il leur a prescrit (2).

Envisagée sous cet aspect, la doctrine augustinienne des raisons séminales joue un rôle tout différent de celui qu'on veut parfois lui attribuer. Bien loin d'être invoquées pour expliquer l'apparition de quelque chose de nouveau, comme serait une évolution créatrice, elles servent à prouver que ce qui paraît être nouveau ne l'est pas en réalité

---

facta sunt, quando factus est dies : non solum coelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet, motu rotabili, et terram et abyssos, quae velut inconstantes motus patiuntur, atque inferius adjuncta partem alteram mundo conferunt, sed etiam illa quae aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur ». *De Genesi ad litt.*, V, 23, 45; t. 34, col. 338.

(1) « Et recte ab eo coepit (*Deus*) elemento (*aqua*), ex quo cuncta genera nascuntur vel animalium, vel herbarum atque lignorum, ut agant temporales numeros suos naturis propriis distributos. Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia fruteta gignuntur, humida sunt, et ex humore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit ». *De Gen. ad litt.*, V, 7, 20; t. 34, col. 328. — « Sed etiam ista secum gerunt tanquam iterum seipsa invisibiliter in occulta quadam vi generandi,... ». *Ibid.*, VI, 10, 17; col. 346.

(2) « Neque enim et ipsa (*Sapientia*) gradibus attingit aut tanquam gressibus pervenit. Quapropter quam facilis ei efficacissimus motus est, tam facile Deus condidit omnia; quoniam per illam sunt condita : ut hoc quod nunc videmus temporalibus intervallis ea moveri ad peragenda quae suo cuique generi competunt, ex illis insitis rationibus veniat, quas tanquam seminaliter sparsit Deus in ictu condendi... » *De Gen. ad litt.*, IV, 33, 51; t. 34, col. 318. — Sur la conservation du monde par Dieu, *op. cit.*, IV, 12, 22-16, 28; t. 34, col. 304-307. Cf. V, 11, 27; col. 330-331. V, 20, 40-23, 46, col. 335-338.

et que, malgré les apparences, il reste vrai de dire que Dieu *creavit omnia simul.* C'est pourquoi, au lieu de conduire à l'hypothèse d'un transformisme quelconque, les raisons séminales sont constamment invoquées par Augustin pour rendre raison de la fixité des espèces. Les éléments, dont les raisons séminales sont faites, ont leur nature et leur efficace propres; c'est pour cela qu'un grain de blé engendre du blé et non des fèves, ou qu'un homme engendre un homme, et non un animal d'une autre espèce (1). Les raisons séminales sont un principe de stabilité plutôt que de nouveauté.

Lorsqu'on y regarde de plus près, cette conception de l'univers apparaît en parfait accord avec les tendances profondes de l'Augustinisme. Elle élimine en effet tout soupçon d'une efficace créatrice quelconque dans l'activité de l'homme et des autres êtres créés. Le cultivateur qui dirige le cours de l'eau selon ses besoins, sème les graines et plante en terre des boutures; le médecin qui administre des remèdes ou applique des emplâtres sur une plaie, sont également incapables de produire de nouveaux êtres en les créant. Tout ce qu'ils font, c'est d'utiliser les forces intimes et secrètes de la nature : *natura id agit interiore motu, nobisque occultissimo.* Quelle que soit donc l'activité causale de l'homme, elle ne fait que s'appliquer du dehors à des forces secrètes, et c'est Dieu qui crée du dedans : *creationem rerum visibilium Deus interius operatur.* De là résulte un univers dont l'aspect caractéristique sera jalousement sauvegardé par la tradition augustinienne. Les activités créées n'y font guère plus que mettre en jeu et utiliser l'efficace créatrice de Dieu. Ce que l'apôtre Paul enseigne de l'ordre spirituel peut être littéralement transporté dans l'ordre matériel : celui qui plante et celui qui arrose ne sont rien, mais Dieu seul, qui donne la naissance (*I Corinth.*, III, 7). Et en effet, les parents qui engendrent ne sont rien, mais Dieu qui forme l'enfant; la mère qui porte l'enfant une fois conçu, et le nourrit, n'est rien, mais Dieu qui donne la croissance. C'est lui, en effet, qui, par son opération continuée jusqu'à ce jour, fait que les raisons séminales déploient leurs nombres, et développent de leurs replis secrets les formes visibles que nous contemplons (2). Au lieu de tirer la forme de la puissance passive

---

(1) « Et elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit. Ex his velut primordiis rerum, omnia quae gignuntur, suo quoque tempore exortus processusque sumunt, finesque et decessiones sui cujusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus ». *De Genesi ad litt.*, IX, 17, 32; t. 34, c. 406. — Pour la conception théologique du miracle qui s'y rattache, voir J. MARTIN, *op. cit.*, pp. 317-345.

(2) *De Genesi ad litt.*, IX, 15, 27; t. 34, c. 401. — *Ibid.*, 16, 29; c. 405. — *De Trinitate*, III, 8, 14-15; t. 42, c. 876-877. III, 9, 16; t. 42, c. 878. *Ibid.*, 9, 18; c. 878-879. *De civitate Dei*, XII, 25; t. 41, c. 374-375. XXII, 24, 2; t. 41, c. 788-789. Cette doctrine sera reprise au moyen âge par nombre de théologiens, notamment saint Bonaventure. Cf. Ét. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 281-301.

de la matière, comme font les causes secondes dans l'aristotélisme thomiste, les activités créées amènent simplement au jour, dans l'augustinisme, les effets impliqués par Dieu dans les raisons séminales dès le moment même de la création.

Un dernier service qu'Augustin demande à la doctrine des raisons séminales, est de résoudre, en accord avec la lettre de la Genèse, le difficile problème de la création de l'homme. Selon la définition que nous avons déjà commentée, l'homme est un animal raisonnable et soumis à la mort; en tant que raisonnable il se distingue des bêtes; en tant que soumis à la mort il se distingue des anges (1). Si donc son essence est d'être un animal raisonnable, l'homme n'est ni son corps à part, ni son âme raisonnable à part, mais le composé de l'un et l'autre (2). Une telle formule serait satisfaisante même du point de vue de saint Thomas d'Aquin, mais on ne saurait en dire autant de la manière dont saint Augustin l'interprète, et que trahissent parfois des formules différentes de celle qui précède, par exemple celle-ci : l'homme est une âme qui se sert de son corps (3). Peut-être sommes-nous ici à la racine même d'où naissent ses hésitations sur ce point.

Saint Augustin conçoit la nature de l'âme en fonction de ce que nous savons de son origine. Or le récit de la Genèse recèle sur ce point de graves difficultés. Une première fois, la Bible dit que Dieu a fait l'homme à son image et ressemblance, et qu'il a créé l'homme et la femme le sixième jour (*Gen.*, I, 26-27). Une deuxième fois, la Bible dit que Dieu a formé l'homme du limon de la terre et qu'il a tiré Ève d'Adam après le repos du septième jour (*Gen.*, II, 7). Admettre deux créations du même être est évidemment impossible; d'ailleurs nous savons déjà que Dieu a tout créé simultanément (*Eccli.*, XVIII, 1); il faut donc que les deux textes de la Genèse représentent deux parties différentes de l'homme et que la seconde, formée après la première, ait été cependant créée en même temps. La doctrine des raisons séminales vient précisément aider Augustin à sortir de cette difficulté. Il admet d'abord que *Gen.*, I, 26-27 désigne la production de l'âme et

---

Abandonnée à elle-même, et sans contre-poids d'aucune sorte, cette tendance aboutit au système de Malebranche, où les causes secondes sont totalement dépourvues d'efficace, l'efficace étant réservée uniquement à Dieu.

(1) « Homo enim, sicut veteres definierunt, animal est rationale, mortale : ... » *De Trinitate*, VII, 4, 7; t. 42, c. 939. — Sur la raison pour laquelle Augustin insiste sur *mortale* : « ... : sicut homo medium quiddam est, sed inter pecora et Angelos; ut, quia pecus est animal irrationale atque mortale, angelus autem rationale et immortale, medius homo esset, inferior Angelis, superior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum angelis, animal rationale mortale ». *De civitate Dei*, IX, 13, 3; t. 41, c. 267.

(2) « ... : quoniam homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui ex anima constat et corpore ». *De civit. Dei*, XIII, 24, 2; t. 41, c. 399.

(3) « Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est, mortali atque terreno utens corpore ». *De moribus eccl. cath.*, I, 27, 52; t. 32, c. 1332.

que *Gen.*, II, 7 désigne la formation du corps humain. Selon cette interprétation, il n'est pas douteux que le récit de la formation de l'homme avec le limon de la terre et de la formation d'Ève avec une côte de l'homme ne se rapporte pas à la création par laquelle toutes choses ont été faites à la fois, mais à celle qui se déroule avec les siècles et par laquelle Dieu opère jusqu'à présent (1). L'âme donc, ayant été créée sous sa forme parfaite dès l'origine, la première création de l'homme mentionnée par la Bible dans *Gen.*, I, 26-27 serait celle de l'âme achevée et du corps sous forme de raison séminale; la deuxième création, mentionnée dans *Gen.*, II, 7, signifierait que Dieu développa et acheva la raison séminale ainsi créée, portant par là même le corps d'Adam et d'Ève à leur état de perfection (2).

Cette interprétation de la *Genèse* entraîne Augustin vers une conception de l'âme de l'homme qui restera caractéristique de l'école augustinienne au moyen âge, bien que lui-même ne l'ait proposée qu'en termes hypothétiques. Ce qui nous invite à parler d'une matière corporelle, c'est la mutabilité des corps, car la matière ne leur est attribuée que comme sujet de leurs continuels changements; or l'âme, elle aussi, ne cesse de changer; pourquoi, dès lors, ne pas lui attribuer une matière (3)? Augustin spécifie que, pour être matière de l'âme, il faut que ce dont elle fut tirée ait été autre chose que l'âme. On ne saurait dire, par exemple, que Dieu ait créé l'âme irrationnelle et l'ait ensuite formée en âme raisonnable; une telle hypothèse favoriserait l'erreur de la métempsychose et, d'ailleurs, elle serait contradictoire, car de même que la terre, dont la chair a été faite, n'était pas chair, de même aussi la matière dont l'âme a été faite ne saurait avoir été âme. Quant à passer plus outre et dire ce qu'elle fut, c'est chose impossible (4); tout ce que nous pouvons ajouter, c'est que, comme celle des

(1) *De Gen. ad litt.*, VI, 3, 4; t. 34, col. 340-341. — VI, 5, 7; col. 342.

(2) « Illud ergo videamus, utrum forsitan verum esse possit, quod certe humanae opinioni tolerabilius mihi videtur, Deum in illis primis operibus quae simul omnia creavit, animam etiam humanam creasse, quam suo tempore membris ex limo formati corporis inspiraret, cujus corporis in illis simul conditis rebus rationem creasset causaliter, secundum quam fieret, cum faciendum esset, corpus humanum. Nam neque illud quod dictum est, *ad imaginem suam*, nisi in anima; neque illud quod dictum est, *masculum et feminam*, nisi in corpore recte intelligimus. Credatur ergo, si nulla scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima vero jam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret ». *De Gen. ad litt.*, VII, 24, 35; t. 34, c. 368.

(3) *De Genesi ad litt.*, I, 19, 21-38, 41; t. 34, c. 260-262. — VII, 28, 43; c. 372. — X, 2, 3; t. 34, c. 409-410.

(4) « Sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur.... habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima... » *De Genesi ad litt.*, VII, 6, 9, t. 34, col. 359. « Frustra ergo jam quaeritur ex qua veluti materia facta sit anima, si recte intelligi potest in primis illis operibus facta, cum factus est dies. Sicut enim illa quae non erant, facta sunt, sic et haec inter illa. Quod si et materies aliqua formabilis fuit, et corporalis et spiritualis, non

Anges (1), la matière de l'âme a du être formée par une illumination divine qui, la revêtant d'une forme intelligible, lui conférait immédiatement la rationalité (2).

A maintes reprises, au cours de sa longue carrière, saint Augustin s'est demandé si l'âme de l'homme était la plus haute des âmes créées par Dieu, ou s'il ne faudrait pas admettre, au-dessus d'elle, l'existence d'une âme du monde qui servirait à Dieu d'instrument dans l'administration de l'univers ? Platon le croyait (3); pour lui, Augustin estime surtout que c'est là une grande et difficile question, qu'il se reconnaît incapable de résoudre soit par l'autorité de l'Écriture, soit par l'évidence de la raison (4).

---

tamen et ipsa instituta nisi a Deo, ex quo sunt omnia, quae quidem formationem suam non tempore, sed origine praecederet, sicut vox cantum; quid nisi de materia spirituali facta anima congruentius creditur? » *De Genesi ad litt.*, VII, 27, 39; t. 34, c. 369-370. Cf. *op. cit.*, VII, 21, 31; t. 34, col. 366. Ce qui reste hypothèse probable pour Augustin deviendra certitude pour les augustiniens du moyen âge, sous l'influence d'Ibn Gebirol.

(1) En ce qui concerne les anges, voir A. Gardeil, *op. cit.*, t. I, pp. 174-197; notamment la formule saisissante : « quae (materia spiritualis) nisi ad Creatorem illuminanda converteretur, fluitaret informiter; cum autem conversa et illuminata est, factum est quod in Verbo Dei dictum est : *Fiat lux* ». *De Genesi ad litt.*, I, 9, 17; t. 34, c. 253.

(2) « ... satis ostendens ubi sit homo creatus ad imaginem Dei, quia non corporeis lineamentis, sed quadam forma intelligibili mentis illuminatae ». *De Genesi ad lit.*, III, 20, 30 : t. 34, c. 292.

(3) *De civit. Dei*, XIII, 16, 2; t. 41, c. 388-389. XIII, 17, 1; t. 41, c. 389.

(4) Son dernier mot sur la question se trouve dans les *Retract.*, 1, 5, 3; t. 32, c. 591, qui corrige *De immort. animae*, XV, 24. *Ibid.*, I, 11, 4; t. 32, c. 602, qui corrige *De musica*, VI, 14, 43. — Cf. *De consensu Evangelistarum*, I, 23, 35; t. 34, c. 1058. De toute façon, s'il y a une âme du monde, elle serait une créature (« vitalem creaturam »), non pas Dieu (« invisibilis spiritus, qui tamen etiam ipse creatura esset, id est non Deus, sed a Deo facta atque insita natura.. ») qui, venant de Dieu, pourrait être ce que la Genèse nomme le *spiritus Dei* (*Gen.*, I, 2); ce ne serait donc pas le Saint-Esprit contrairement à ce que penseront certains philosophes du XIIe siècle : *De Genesi ad litt. lib. imp.*, IV, 17; t. 34, c. 226. — Voir FERRAZ, *La psychologie de saint Augustin*, pp. 86-90.

CHAPITRE III

LES VESTIGES DE DIEU

L'univers dont Augustin vient de décrire la création est entièrement organisé selon le modèle des idées divines; tout ce qu'il a d'ordre, de forme et de fécondité lui vient d'elles, de sorte que le lien fondamental qui relie le monde à Dieu est un rapport de ressemblance. Comment peut-on se représenter ce rapport sans lequel l'univers cesserait immédiatement d'être intelligible et même d'exister?

Pour le concevoir, revenons au principe même de la création. Dieu est l'Être par excellence, à tel point que c'est là le nom par lequel il s'est désigné lui-même en envoyant Moïse aux enfants d'Israël : *Ego sum qui sum.* Or l'acte d'exister est précisément ce que désigne le mot « essence ». De même que de *sapere* l'on a dérivé *sapientia,* de même aussi l'on a dérivé d'*esse* le terme *essentia.* On peut donc dire que, puisqu'il est l'Être par excellence, Dieu est la suprême essence et par là même la parfaite immutabilité. Quant aux choses qu'il a créées et tirées du néant, il ne leur a pas donné d'être ce qu'il est lui-même, ce qui serait contradictoire, mais il leur a donné d'être plus ou moins et, par là, il a ordonné les natures de leurs essences selon différents degrés : *aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit* (1). L'inégalité et la disposition hiérarchique des essences se fonde donc sur l'inégalité des participations possibles à l'Être, dont chacune est représentée par l'une des idées de Dieu.

Ainsi, toutes choses sont ce qu'elles sont par participation aux idées de Dieu, mais pour atteindre la racine de cette relation, il faut la dépasser en étendant à la participation même ce rapport de participation. En d'autres termes, grâce à la manière dont elles imitent les idées, toutes choses sont semblables à Dieu; il y a donc une Chasteté en soi, par participation à laquelle toutes les âmes chastes sont chastes;

(1) *De Civ. Dei*, XII, 2; t. 41, col. 350. — C'est pourquoi l'essence suprême, qui est Dieu, n'a pas de contraire.

et une Sagesse, dont la participation rend sages les âmes sages; et une Beauté, par la participation de laquelle sont belles toutes les choses belles; mais si toutes choses sont ce qu'elles sont parce qu'elles ressemblent à une autre, il doit nécessairement y avoir une Ressemblance, par participation à laquelle toutes les choses semblables sont semblables. Cette ressemblance première n'est autre que le Verbe (1). Imitation parfaite du Père, le Fils représente identiquement celui qui l'engendre, car de même qu'il n'y a rien de plus chaste que la Chasteté, rien de plus sage que la Sagesse et rien de plus beau que la Beauté, de même aussi il n'y a rien de plus semblable que la Ressemblance ; c'est pourquoi la Ressemblance du Père lui est tellement semblable, qu'elle en reproduit la nature d'une manière absolument pleine et achevée (2).

Il résulte de là que cet univers d'images où nous vivons n'est pas seulement composé d'images qui sont telles ou telles en raison des Idées qu'elles représentent, mais encore qu'il est, universellement parlant, composé d'images, parce qu'il existe une Image en soi (3),

---

(1) Augustin dit dans *Conf.*, VII, 9, 13 (éd. Labr., t. I, pp. 158-159) qu'il a lu tout le début de l'Évangile de saint Jean, « non quidem his verbis, sed hoc idem omnino », chez les platoniciens. L'interprétation de ce texte est difficile. D'abord, le *Logos* de Plotin que l'on a rapproché du *Verbum* d'Augustin en est entièrement différent. Comme le remarque expressément M. É. Bréhier (*Ennéades*, t. III, p. 21), ce *Logos* de Plotin n'est pas une hypostase distincte, ce qu'est le Verbe chrétien, et il émane à la fois de l'Intelligence et de l'Ame du monde, ce que ne fait pas le Verbe. Même si ce Logos-là était une hypostase, il serait une quatrième personne divine, ce qui est contradictoire avec le dogme de la Trinité. En fait, le seul analogue plotinien du Verbe chrétien est le *νοῦς*, qui est d'ailleurs *un* « logos », celui de l'Un, comme l'Ame est le *Logos* de l'Intelligence (*Enn.*, V, 1, 6, lignes 44-48; t. V, p. 23). Ce *νοῦς* est une image de l'Un (*Enn.*, V, 1, 6, *ibid.*), son premier-né (*Enn.*, V, 2, 1, lignes 4-13; t. V, p. 33), auquel il ressemble comme à son principe et dont il est le *Logos* (*Enn.*, V, 5, 10, lignes 10-14; t. V, p. 102). Augustin a donc réellement lu chez Plotin, et dans ce traité *Sur les trois substances principales* qu'il a formellement cité (*De civ. Dei*, X, 23; P. L., t. 41, c. 300) une doctrine du *νοῦς* semblable à la doctrine johannique du Verbe. Pourtant, ces deux hypostases, éternellement engendrées et co-présentes au premier principe, diffèrent profondément l'une de l'autre. D'abord, le Verbe n'est pas seulement le premier engendré du Père, il en est l'unique engendré, ce que n'est pas le *νοῦς* de Plotin. Ensuite, ce *νοῦς* de Plotin n'est pas Dieu au même sens que l'Un, qui est au-dessus de la divinité, au lieu que le Fils et le Père sont Dieu au même sens. Enfin, le *νοῦς* de Plotin est inférieur à l'Un, au lieu que le Fils de la Trinité chrétienne est égal au Père. Pour avoir retrouvé saint Jean, I, 1-5, *idem omnino*, dans Plotin, il faut donc que saint Augustin ait lu les *Ennéades* en chrétien.

(2) « Ut autem nihil castius ipsa castitate, et nihil sapientius ipsa sapientia, et nihil pulchrius ipsa pulchritudine, ita nihil similius ipsa similitudine dici aut cogitari aut esse omnino potest. Unde intelligitur ita Patri esse similem similitudinem suam, ut ejus naturam plenissime perfectissimeque impleat ». *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, XVI, 58; t. 34, col. 242. — « De ipsa (*scil.* Veritate) vero nec Pater (judicat), non enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater judicat, per ipsam judicat. Omnia enim quae appetunt unitatem, hanc habent regulam, vel formam, vel exemplum, vel si quo alio verbo dici se sinit, quoniam sola ejus similitudinem a quo esse accepit, implevit ». *De vera religione*, XXXI, 58; t. 34, col. 147-148.

(3) *De gen. ad litt. lib. imperf.*, XVI, 57; t. 34, col. 242.

une Participation en soi et par là même parfaite, en vertu de laquelle tout ce qui est peut participer à Dieu et l'imiter (1).

Qu'est-ce qu'une image? C'est essentiellement une *ressemblance exprimée*. On ne doit donc pas confondre l'image avec la ressemblance, dont elle n'est qu'une espèce. Certes, toute image est semblable à ce dont elle est l'image, mais la réciproque n'est pas vraie, car tout ce qui est semblable à une autre chose n'en est pas l'image. Pour qu'une ressemblance soit une image, il faut qu'elle soit la ressemblance d'un être engendré à celui qui l'engendre. En ce sens, la ressemblance de lui-même qu'un homme engendre dans un miroir est véritablement son image, parce que c'est lui qui l'a produite (2); pour la même raison, le Verbe peut être dit à bon droit l'image de Dieu, puisque c'est le Père qui l'engendre comme la parfaite ressemblance de soi-même (3). Cette relation initiale de Dieu à soi-même, par laquelle il s'exprime totalement dans l'Image en soi qu'est le Verbe, est la source et le modèle de toutes les relations qui permettront aux créatures de venir à l'être et de subsister (4).

Comment la Ressemblance en soi impose-t-elle aux choses leurs formes? C'est un problème qui excède les forces de la raison humaine, mais on peut cependant s'en faire quelque idée, grâce à ce principe, que la ressemblance est, dans les créatures, le succédané de l'unité

---

(1) « Quapropter etiam similitudo Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo, quia non participatione alicujus similitudinis similis est, sed ipsa est prima similitudo, cujus participatione similia sunt, quaecumque per illam fecit Deus ». *De gen. ad litt. lib. imperf.*, XVI, 57; t. 34, col. 242. — Cf. *Retract.*, I, 26; t. 32, col. 626. — *Sermo II*, 8, 9; t. 38, col. 32.

(2) « Omnis imago similis est ei cujus imago est; nec tamen omne quod simile est alicui, etiam imago est ejus : sicut in speculo et pictura, quia imagines sunt, etiam similes sunt; tamen si alter ex altero natus non est, nullus eorum imago alterius dici potest. Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur ». *De Gen. ad litt. lib. imperf.*, XVI, 57; t. 34, col. 242. Cette définition de l'image sera souvent reprise au moyen âge; voir par exemple, É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 211.

(3) « Imago enim si perfecte implet illud cujus imago est, ipse coaequatur ei, non illud imagini suae ». *De Trinitate*, VI, 10, 11; t. 42, col. 931. — « Deus, quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), generare debuit aequalem. Si enim voluit, et non potuit, infirmus est; si potuit, et non voluit, invidus est. Ex quo conficitur aequalem genuisse Filium ». *De div. quaest. 83*; qu. L; t. 40, c. 31-32. — A ce trait, on reconnaît l'*absence d'envie* du Dieu de Platon (*Timée*, 29 E) qui jouera un rôle décisif dans le problème de l'origine des choses, au moyen âge. Notons que, dans le texte de Platon même, cette qualité de Dieu explique pourquoi il a fait les choses semblables à lui. M. A. Rivaud, dans son édition du *Timée* (p. 142) renvoie à un texte de Diogène Laerce, I, 30 « qui cite un dicton attribué à Thalès ». Cf. A.-E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, p. 78.

(4) « ...datur intelligi esse aliquid..., a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est... », *De vera religione*, XXXVI, 66; t. 34, c. 151. « Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia : tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut uipsa num de uno, cum quo unum ». *De Trinitate*, VI, 10, 11; t. 42, c. 931.

parfaite qui n'appartient qu'à Dieu. Être, c'est être un (1); Dieu seul est absolument parce que lui seul est absolument un. Si donc l'on prenait les choses à la rigueur, rien ne pourrait être, en dehors de Dieu qui est l'unité même, mais la ressemblance joue dans la doctrine augustinienne le rôle d'intermédiaire entre l'unité absolue, qui est Dieu, et la multiplicité pure, qui se confondrait à la limite avec le néant. Être semblable à une autre chose, c'est, dans une certaine mesure, être cette chose mais c'est aussi ne pas l'être, puisque ce n'est que lui être semblable. La ressemblance est donc un moyen terme entre l'identité et l'altérité absolues, et c'est aussi pourquoi elle rend possible l'existence des choses créées qui, sans être véritablement unes, le sont néanmoins assez pour pouvoir exister.

Considérons par exemple les corps matériels; aucun d'eux n'est réellement un, puisque tout corps, en tant que tel, est divisible; pourtant, s'il n'y avait dans chaque corps une certaine unité, n'étant un à aucun degré, ce corps ne saurait aucunement être (2); or, cette unité relative, c'est précisément la ressemblance qui la lui confère. D'abord, un corps n'est le corps qu'il est qu'en raison de l'homogénéité de ses parties constitutives; pour que de l'eau soit de l'eau, il faut que toutes ses parties soient de l'eau, et l'on peut dire la même chose pour chacun des autres éléments. Ensuite, pour qu'un corps soit défini comme tel, il faut qu'il rentre dans une certaine espèce; or l'unité d'une espèce ne consiste que dans la ressemblance des individus qui la composent, si bien que la notion même d'arbre ou d'animal n'aurait aucun sens en dehors de la similitude des arbres ou des animaux entre eux, et comme ce qui est vrai de l'arbre l'est du chêne, du hêtre et de toutes les autres espèces, on peut dire que la ressemblance des indi-

---

(1) « Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt : quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt : nam simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur ». *De mor. manich.*, II, 6, 8; t. 32, col. 1348. — Cf. *De Genesi ad litt. lib. imperf.*, XVI, 59; t. 34, col. 242-243. Il est à peine besoin de remarquer que les idées politiques et sociales de saint Augustin trouvent ici leur justification métaphysique. L'ordre, la concorde des parties du corps social et la paix qui en résulte ne sont pas seulement utiles pour que la cité soit prospère; elles sont d'abord nécessaires pour que la cité soit, purement et simplement; car la concorde des éléments d'un tout complexe est le succédané de l'unité réelle, de sorte que dans la mesure même où la citée est ordonnée, elle est. Voir plus haut, p. 230 et plus loin, p. 279.

(2) « Nunc vero cum dicit corporibus : vos quidem nisi aliqua unitas contineret, nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa unitas, corpora non essetis... ». *De vera religione*, XXXII, 60; t. 34, col. 149. — « Omne quippe corpus verum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut intantum id imitatur ut impleat; et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo quod summe unum est, id haberet ». *Op. cit.*, XXXIV, 63; t. 34, col. 150.

vidus fonde l'unité relative de l'espèce, comme la ressemblance des parties entre elles fonde l'unité relative de l'individu (1). Que l'on passe de l'ordre matériel à l'ordre spirituel. Une âme n'est une âme qu'à la condition de demeurer constante avec elle-même, c'est-à-dire de manifester régulièrement les mêmes vertus et d'accomplir les mêmes actions; cette unité interne correspond à la similitude entre parties qui fait l'unité des corps. D'autre part les relations qui s'établissent d'une âme à l'autre se fondent également sur des ressemblances de degrés divers, qui donnent naissance à des unités spirituelles diverses. L'amitié n'a pas d'autre fondement que la similitude des mœurs (2), et nous avons vu, en étudiant la cité, que son unité tient à la communion qui unit tous ses membres dans l'amour d'un même bien. Quel que soit donc l'objet que l'on considère, matériel ou spirituel, individuel ou social, il apparaît comme constitué par des nombres, des rapports, des proportions, des égalités, des convenances, qui ne sont à leur tour que les efforts de la créature pour imiter le rapport primitif de ressemblance par lequel se pose l'égalité parfaite de Dieu avec soi-même, son essentielle et indivisible unité.

Ainsi, c'est dans le Verbe que nous trouvons la racine de l'un et de l'être; mais on peut encore y trouver la racine du beau. Lorsqu'une image égale adéquatement ce dont elle est l'image, elle réalise une correspondance, une symétrie, une égalité et une ressemblance parfaites. Entre le modèle et son image, aucune différence, donc aucun désaccord et aucune inégalité; la copie répond point pour point et identiquement à l'original; de là sa beauté et le titre de forme (*species*) qu'on lui attribue (3). Or cette beauté originelle fondée sur la ressemblance se retrouve dans toutes les beautés participées. Un corps est d'autant plus beau qu'il est constitué de parties plus semblables

---

(1) « Jam vero in singulis rebus, et terram, eo quod similes inter se habeat partes suas, fieri ut terra sit; et aquam qualibet quoque parte similem esse caeteris partibus, nec aliter aquam esse potuisse; et quantumlibet aeris, si caetero esset dissimile, nullo pacto aerem esse potuisse; et ignis lucisve particulam, eo quod non sit dissimilis reliquis partibus, fieri ut sit quod est : ita de unoquoque lapidum vel arborum vel corpore cujuslibet animantis discerni et intelligi potest, quod non solum cum aliis sui generis rebus, sed in seipsis singulis non essent, nisi partes inter se similes haberent ». *De gen. ad litt. lib. imp.*, XVI, 59; t. 34, col. 243. — Dans le *De Musica* (VI, 17, 57; t. 32, col. 1192), l'unité d'un élément tel que la terre se fonde sur le fait que toute particule de terre implique des dimensions de l'espace, qui sont les mêmes dans toute particule de terre donnée.

(2) « Jam porro animarum, non solum aliarum cum aliis amicitia similibus moribus confit, sed etiam in unaquaque anima similes actiones atque virtutes, sine quibus constantia esse non potest, beatam vitam indicant. Similia vero omnia haec, non autem ipsam Similitudinem possumus dicere ». *De Gen. ad litt. lib. imp.*, XVI, 59; t. 34, col. 243.

(3) « In qua imagine speciem nominavit (scil. Hilarius), credo, propter pulchritudinem, ubi jam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo, nulla in re dissidens, et nullo modo inaequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed ad identidem respondens ei cujus imago est ». *De Trinitate*, VI, 10, 11; t. 42, col. 931.

entre elles (1). D'une manière générale, c'est l'ordre, l'harmonie, la proportion, c'est-à-dire l'unité produite par la ressemblance, qui engendre la beauté (2).

La vérité de cette constatation peut s'observer d'abord dans l'ordre des corps naturels. L'harmonie et la proportion ne sont en effet que des cas particuliers de la ressemblance, car les choses harmonieuses et proportionnées sont telles en tant que leurs éléments constitutifs se disposent selon des rapports identiques ou apparentés entre eux. Or tout arbre germe, croît, fleurit et fructifie selon un certain ordre et un certain rythme; tout être vivant se compose de parties symétriques dont la correspondance assure son unité et sa beauté; l'univers entier lui-même n'est beau que parce qu'il est fait d'êtres dont chacun est ce qu'il est en raison de la similitude de ses parties et qui sont tous semblables entre eux par leur rapport commun à l'unité créatrice (3).

Si nous passons de l'ordre de la nature à celui de l'art, le rapport de la ressemblance à la beauté est encore plus évident. Que l'on demande à un artisan qui construit un arc pourquoi il s'efforce de faire que l'un des côtés soit égal à l'autre? Il répondra sans doute que c'est pour que les parties correspondantes de l'édifice soient égales. Qu'on le presse et qu'on lui demande pourquoi il les veut égales? Sa réponse sera qu'il le faut, parce que cela est beau, et il ne voudra pas en entendre davantage, parce que c'est un homme qui ne juge que par ses yeux, sans chercher par quoi ses yeux eux-mêmes jugent. Mais que l'on pose ensuite la même question à un homme capable de contempler l'intelligible, il nous répondra qu'en effet il le faut pour que cet arc soit beau, mais que sa beauté tient elle-même à ce que ses parties, étant semblables entre elles, se trouvent ordonnées et assemblées dans une certaine unité. Unité bien éloignée de l'unité véritable, certes, mais unité réelle, malgré tout, puisqu'elle repose sur la ressemblance qui confère aux corps ce qu'ils peuvent recevoir d'unité (4).

Ce qui est vrai de l'être et de la beauté dans la nature et dans l'art ne l'est pas moins de la vérité. Il y a dans tous les êtres, et jusque dans les corps eux-mêmes, une sorte de vérité et de fausseté; plus exactement, peut-être, pourrait-on dire que les êtres sont en vertu d'une certaine vérité qui leur est essentielle, de sorte que tout ce qui

(1) « Et tanto est pulchrius corpus, quanto similioribus inter se partibus constat ». *De Gen., ad litt. lib. imp.*, ibid., col. 243.

(2) « Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit.... » *Epist. 18*, 2; t. 33, col. 85. — Cf. *De musica*, VI, 17, 56; t. 32, col. 1191.

(3) *De Gen. ad litt. lib. imp.*, XVI, 59; t. 34, col. 243 : « Similia vero omnia haec... ». Cf. *De Musica*, VI, 7, 19; t. 32, col. 1173.

(4) *De vera religione*, XXXII, 59-60; t. 34, col. 148-149. — *De lib. arbit.*, II, 16, 42; t. 32, col. 1263-1264.

est vrai n'est vrai que parce qu'il est et que, inversement, ce qui est n'est que parce qu'il est vrai (1). En effet, les choses ne sont que par Dieu et en tant qu'images des idées de Dieu; on peut donc dire qu'elles sont dans la mesure où elles réalisent cette Unité qui est leur principe et dont elles s'efforcent d'exprimer en elles la ressemblance. De même que l'image qui a parfaitement réussi à égaler son principe est à la fois l'Être et la Vérité, de même les images qui ne réussissent pas à l'égaler manquent d'être et de vérité dans la mesure même où elles y échouent. Tout ce que l'on en peut dire, c'est donc qu'elles lui sont semblables dans la mesure où elles sont et que, dans la même mesure aussi, elles sont vraies. En ce sens, le Verbe de Dieu peut être dit la forme de tout ce qui est, puisqu'à titre de Ressemblance suprême du Père, il confère à toutes choses leur être, leur unité, leur beauté et leur vérité (2).

L'univers augustinien tient donc sa structure métaphysique d'une participation complexe à la nature de l'être divin, qui se fonde elle-même sur les relations transcendantes des personnes divines entre elles. Dieu est l'Être, et par conséquent le bien qui, s'exprimant soi-même en soi-même, se pose comme l'Un, le Beau et le Vrai, source universelle de toutes les perfections participées. En un sens, donc, c'est-à-dire dans l'ordre de l'être, il n'y a rien dans l'univers ni dans aucun de ses caractères qui ne trouve en Dieu sa raison suffisante et son explication dernière; mais, en un autre sens, l'œuvre de Dieu, qui ne s'explique que par Dieu, devient à son tour le moyen que nous avons de le connaître. Si l'univers n'est qu'une image, cette image doit pouvoir nous permettre de deviner en quelque mesure la nature de son auteur. C'est pourquoi, remontant de l'œuvre à l'ouvrier, nous devons essayer de retrouver dans la nature les traces ou vestiges qu'il y a laissés pour nous ramener à lui et nous faire participer à sa béatitude.

---

(1) *De immort. animae*, XII, 19; t. 32, col. 1031. Cf. *Soliloq.*, II, 815; t. 32, col. 891.

(2) « At si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est, ad cujus similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus; quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in ejus dissimilitudinem tendit : datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum. Si enim falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt; illa est Veritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud; ipsa est quae illud ostendit sicut est : unde et Verbum ejus et Lux ejus rectissime dicitur (*Joan.*, I, 9). Caetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt : haec est autem ipsa ejus similitudo, et ideo Veritas. Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt, ita similitudine similia sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt, ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii, et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est ». *De vera religione*, XXXVI, 66; t. 34, c. 151-152.

Dieu est Trinité. On a souvent insisté, et avec raison, sur le fait que ce n'est pas là pour Augustin un caractère surajouté à celui de la divinité. Dieu n'est pas Dieu, et, en outre, un en trois personnes, c'est sa nature divine elle-même que d'être trine (1). Dans ces conditions, s'il y a des vestiges de Dieu dans la nature, ils doivent porter témoignage de sa trinité non moins que de son unité. On voit immédiatement par ce qui précède que saint Augustin ne manque pas de ressources pour découvrir des traces de ce genre; la complexité de structure métaphysique des êtres, correspondant à la complexité interne des relations de Dieu à soi-même qu'elle exprime, lui permet d'établir entre le monde et son auteur des analogies trinitaires variées que les augustiniens du moyen âge s'attacheront à recueillir et même à multiplier (2). Quelles qu'elles soient, ces comparaisons souffrent toutes de ne pouvoir exprimer l'unité des trois termes sans en exclure la multiplicité ou inversement. C'est pourquoi saint Augustin s'attache de préférence aux analogies empruntées à l'ordre de la connaissance, et, en particulier, à celui de la sensation.

L'ordre sensible ne relève que de l' « homme extérieur », c'est pourquoi l'on ne saurait y chercher une *image* de Dieu proprement dite (3) mais seulement comme un *vestige*, c'est-à-dire une analogie lointaine et indéterminée, mais plus facile à saisir en raison de son caractère sensible même : *et si non expressiorem, tamen fortassis ad dignoscendum faciliorem.* L'un quelconque de nos cinq sens pourrait servir à l'illustration de cette thèse, mais il suffira que nous nous en tenions au plus noble de tous parce qu'il est le plus proche de la connaissance intellectuelle : le sens de la vue (4).

---

(1) Voir les textes réunis par M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, p. 102.

(2) Augustin a proposé successivement les *vestiges* les plus divers de la Trinité, sans qu'aucun, d'ailleurs, n'exclue les autres : *mensura, numerus, pondus*, dans *De Trinitate*, XI, 11, 8; t. 42, col. 998. — *unitas, species, ordo*, dans *De vera religione*, VII, 13; t. 34, col. 129. — *esse, forma, manentia*, dans *Epist. 11*, 3; t. 33, col. 76. — *modus, species, ordo*, dans *De natura boni contra manichaeos*, III; t. 42, col. 553. — *quo res constat, quo discernitur, quo congruit*, dans *De div. quaest. 83*, XVIII, t. 40, col. 15. — Les trois parties de la philosophie : *physica, logica, ethica* ou : *naturalis, rationalis, moralis*, à quoi se réfèrent les trois excellences de Dieu comme *causa subsistendi, ratio intelligendi* et *ordo vivendi*, dans *De civ. Dei*, XI, 25; t. 41, col. 338-339; — dans l'homme extérieur, la trinité de la *cogitatio*, qui comprend *memoria sensibilis, interna visio, voluntas quae utrumque copulat*, dans *De Trinitate*, XI, 3, 6; t. 42, col. 988; cette trinité relève de l'homme extérieur à cause du caractère sensible de sa donnée initiale; sur la *cogitatio* ainsi entendue, *ibid.*, 8, 13-15 : col. 994-996. — On trouvera dans le livre de M. Schmaus (*op. cit.*, pp. 190-194) des analogies sensibles encore plus modestes, comme *fons, fluvius, potio* et d'autres analogues.

(3) « Non sane omne quod in creaturis aliquo modo simile est Deo, etiam ejus imago dicenda est, sed illa sola qua superior ipse solus est. Ea quippe de illo prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est ». *De Trinit.*, XI, 5, 8; t. 42, col. 991. — « Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur; et ideo nihil sit Deo conjunctius. Et sapit enim, et vivit et est : qua creatura nihil est melius ». *De div. quaest. 83*; L, 2; t. 40, col. 33.

(4) *De Trinit.*, XI, 1. 1; t. 42, col. 985.

Lorsque nous voyons un objet, rien de plus facile que de distinguer trois termes : la chose même qui est vue, comme par exemple une pierre ou une flamme; la vision de cette chose, c'est-à-dire la forme imprimée à l'organe visuel par l'objet (1); enfin l'attention de l'esprit, qui tient la vue fixée sur l'objet tant que la perception dure. Ces trois choses sont évidemment distinctes; car le corps matériel visible pris en soi est une chose; la forme qu'il imprime sur l'organe sensible en est une autre; l'attention de l'esprit, enfin, diffère à la fois du corps insensible que nous voyons et de l'organe sensoriel qui le voit, puisqu'elle n'appartient qu'à la seule pensée. En même temps, il y a comme une génération de la vision par l'objet, puisque, sans l'action exercée par cet objet sur le sens, la vision ne se produirait pas. Nous avons donc ici l'exemple de trois termes à la fois distincts et étroitement unis, si unis que deux au moins d'entre eux sont à peine discernables (2), et qui forment un premier vestige de la Trinité (3).

L'objet sensible une fois écarté, son image reste présente à la mémoire, de sorte que la volonté peut se tourner de nouveau vers elle chaque fois qu'elle le désire pour en jouir et la contempler. De là, une deuxième trinité sensible qui constitue un deuxième vestige de Dieu dans l'homme extérieur : le souvenir, la vision intérieure de ce souvenir et la volonté qui les unit. Dans la trinité précédente, deux des trois termes appartenaient à des substances différentes : le corps sensible, en effet, est une substance matérielle entièrement étrangère à l'ordre de la pensée; la vision, au contraire, était déjà de l'ordre de l'âme, puisqu'elle suppose un organe animé par une force intérieure; la volonté, enfin, appartenait entièrement à l'ordre spirituel pur, c'est-à-dire à la pensée proprement dite. Ici, au contraire, l'opération est comme un cycle qui s'accomplit tout entier au sein de l'âme. Sans doute, l'origine du souvenir est extérieure, puisqu'il s'agit du souvenir d'une sensation ou d'images combinées à l'aide de souvenirs de sensations; mais, une fois l'image acquise, il suffit que la volonté porte sur elle le regard de l'âme, pour que la connaissance en résulte et qu'elle dure aussi longtemps que la volonté voudra la faire durer (4).

---

(1) Saint Augustin ne parle pas ici de la sensation visuelle, mais du sens informé ou de la forme imprimée au sens par l'objet : « Ipsaque visio quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus ?... corpus quo formatur sensus oculorum, cum idem corpus videtur, et ipsa forma quae ab eodem imprimitur sensui, quae visio vocatur; ...sensus ergo vel visio, id est sensus formatus extrinsecus... ». *De Trinit.*, XI, 2, 2; t. 42, col. 985.

(2) Voir note précédente. Pour prouver la réalité de l'impression produite par l'objet sur le sens, bien que l'impression sensorielle ne se distingue pas pour nous de la forme de l'objet, saint Augustin fait appel aux images rémanentes : *De Trinit.*, XI, 2, 4; t. 42, col. 987.

(3) *De Trinit.*, XI, 2, 5; t. 42, col. 987.

(4) Les deux trinités sensibles sont comparées dans le passage suivant : « Quod ergo est ad corporis sensum aliquod corpus in loco, hoc est ad animi aciem similitudo

Si donc l'on part de la forme (*species*) du corps pour aboutir à celle que la pensée pure contemple, on trouve en somme quatre formes, ou espèces, qui naissent successivement l'une de l'autre, de la première à la dernière. De la forme du corps vu naît celle qui apparaît dans l'œil qui le voit; de cette deuxième forme naît celle de la mémoire, et de celle de la mémoire, enfin, naît celle que considère le regard de la pensée (1). La volonté unit donc pour ainsi dire trois fois l'espèce génératrice à ce qu'elle engendre. Une première fois, elle unit la forme du corps sensible à celle que cette forme engendre dans le sens; une deuxième fois, elle unit la forme engendrée dans le sens avec celle qui en résulte dans la mémoire; une troisième fois, elle unit la forme de la mémoire avec celle qui en résulte dans l'intuition de la pensée. De ces trois ternaires, seuls le premier et le dernier engendrent une connaissance et c'est aussi pourquoi nous n'avons retenu qu'eux comme vestiges de la Trinité; mais, dans tous trois, la volonté intervient pour accoupler la forme génératrice à la forme engendrée, ce qui oriente immédiatement notre pensée vers une analogie sensible des relations divines.

L'objet matériel qui imprime sa forme dans le sens est comparable au Père; la forme imprimée par lui dans le sens est comparable au Fils; la volonté, enfin, qui unit l'objet au sens est comparable au Saint-Esprit. Hâtons-nous pourtant d'ajouter que cette comparaison est loin de valoir de tout point. Le Père suffit par soi-même à engendrer le Fils; ici, au contraire, l'objet ne suffit pas à engendrer une forme sans la présence et le concours du sens dans lequel il l'engendre. On peut donc dire que l'objet n'est pas vraiment père, ni la forme vraiment engendrée, puisqu'il faut encore un tiers terme dont elle puisse être formée. De même en ce qui concerne la volonté. Dans

---

corporis in memoria; et quod est aspicientis visio ad eam speciem corporis ex qua sensus formatur, hoc est visio cogitantis ad imaginem corporis in memoria constitutam ex qua formatur acies animi; et quod est intentio voluntatis ad corpus visum visionemque copulandam, ut fiat ibi quaedam unitas trium, quamvis eorum sit diversa natura (*scil.* dans la première trinité), hoc est eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis quae est in memoria, et visionem cogitantis, id est, formam quam cepit acies animi rediens ad memoriam : ut fiat et hic (*scil.* dans la deuxième trinité) quaedam unitas ex tribus, non jam naturae diversitate discretis, sed unius ejusdemque substantiae; quia hoc totum intus est, et totum unus animus ». *De Trinit.*, XI, 4, 7; t. 42, col. 990. — Cf. XI, 7, 12; col. 993 : « Quamvis enim haec trinitas, de qua nunc quaeritur, forinsecus invecta est animo, intus tamen agitur, et non est quidquam ejus praeter ipsius animi naturam ».

(1) *Acies cogitantis*, dit saint Augustin. Cette expression, qu'il emploie souvent dans le *De Trinitate*, semble correspondre pour lui à une véritable faculté : « Sensus enim accipit speciem ab eo corpore quod sentimus, et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis ». (*Op. cit.*, XI, 8, 14; t. 42, col. 995). C'est une métaphore empruntée à l'ordre sensible de la vue. Au sens propre, *acies* signifie le regard, qui, passant à travers la pupille, discerne la lumière des ténèbres (*Enarr. in Ps. 16*, 8; t. 36, col. 146); par analogie, saint Augustin admet que la pensée peut se fixer sur une idée plutôt que sur une autre; le regard qu'elle dirige ainsi, grâce à l'attention (*intentio*) est précisément ce qu'il nomme *acies mentis*.

la Trinité divine, le Saint-Esprit procède également du Père et du Fils; dans la sensation ou le souvenir d'une image, la volonté est antérieure au contraire à l'objet, à la forme qu'il produit et au souvenir que nous en conservons. Avant de voir une chose, nous avions déjà une volonté capable de provoquer la sensation en appliquant le sens à cette chose; la volonté précède donc les deux autres termes, elle n'en procède pas (1). Pour atteindre des analogies plus profondes, il faut passer de l'homme extérieur à l'homme intérieur et, par delà les vestiges, chercher en nous les images du créateur.

(1) *De Trinit.*, XI, 5, 9; t. 42, col. 991-992. — Voir sur cette question M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, p. 201-220, qui donne une bonne analyse commentée de *De Trinitate*, lib. XI et une bibliographie des travaux sur l'analogie de Dieu dans l'homme extérieur (p. 220, note 1).

CHAPITRE IV

L'IMAGE DE DIEU

Augustin ne se fait aucune illusion sur la portée de notre connaissance en tant qu'elle s'applique à la nature divine; ce que l'âme sait de plus clair, après avoir essayé de saisir Dieu, c'est comment elle l'ignore (1); aussi déclare-t-il volontiers que se taire est la meilleure manière de l'honorer (2). Il ne s'en est pas moins livré à un effort considérable pour atteindre par l'intelligence l'objet de sa foi et les résultats qu'il a obtenus ont exercé une influence profonde sur la pensée médiévale (3).

Il n'y a pas de définition de Dieu, car il est l'être même, soustrait à toute détermination : *Deum nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse* (4). Afin de préciser sa pensée sur ce point important, Augustin formule une doctrine qui restera définitivement acquise à la philosophie et à la théologie chrétiennes : Dieu est ce qu'il a : *quae habet haec et*

---

(1) « ... de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo... » *De ordine*, II, 16, 44, t. 32, c. 1015. « ...et ipsum parentem universitatis; cujus nulla scientia est in anima; nisi scire quomodo eum nesciat ». *Ibid.*, 18, 47; c. 1017.

(2) « Illi enim haec verba horrescunt, qui nondum viderunt ineffabili majestati nulla verba congruere...; ut inde admonerentur, etiam illa quae cum aliqua dignitate Dei se putant homines dicere, indigna esse illius majestate, cui honorificum potius silentium quam ulla vox humana competeret ». *Contra Adamantum*, XI; t. 42, c. 142. — « Ego vero, cum hoc de Deo dicitur, indignum aliquid dici arbitrarer, si aliquid dignum inveniretur quod de illo diceretur ». *De div. quaest. ad Simplic.*, II, 2, 1; t. 40, col. 138.

(3) En dehors des points essentiels que nous allons étudier, Augustin a laissé nombre d'indications éparses sur les attributs de Dieu ; on consultera sur cette question un bon chapitre de NOURRISSON, *La philosophie de saint Augustin*, pp. 273-299; les pages très denses de J. MARTIN, *Saint Augustin*, pp. 110-117 et de M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, pp. 82-100; notamment les indications bibliographiques données p. 100, note 3.

(4) *De moribus ecclesiae*, XIV, 24; t. 32, col. 1321. Cf. *De Trinitate*, V, 2, 3; t. 42, col. 912, qui se réfère au texte de *l'Exode*, III, 14 : « Ego sum qui sum » et « Qui est misit me ad vos ». Sur le rapport de l'être à l'éternité, voir le commentaire que donne de ce texte l'*Enarr. in Ps. 101*. II, 10; t. 37, col. 1310-1312. — Sur cette question, consulter M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, p. 82-85.

est, et ea omnia unus est (1). La créature possède en effet un certain nombre de perfections, mais elle n'en a aucune de manière telle qu'il lui soit impossible de ne pas la posséder; elle a donc chacune d'elles, mais elle ne les est pas. C'est pourquoi tous les attributs de l'homme sont distincts de sa substance et, par là même, distincts les uns des autres. Dieu, au contraire, étant l'être absolu, n'est ni sage, ni fort, ni juste; ce sont bien plutôt la sagesse, la force, la justice qui sont Dieu, parce qu'elles se confondent en lui avec son être même (2) : Dieu n'a pas ses attributs, il les est. Comment, dans ces conditions, pourrions-nous réussir à le concevoir, nous qui ne pouvons le penser qu'en le distinguant de ses perfections pour les lui attribuer ?

L'homme serait condamné à un complet silence touchant la nature divine, si nous ne savions que toutes choses portent la marque du principe dont elles ont reçu l'être, par la Ressemblance en soi qui est le Verbe. La seule voie qui demeure ouverte à l'homme pour s'élever à une certaine connaissance de Dieu passe donc par la considération de ses effets.

Afin de suivre cette voie en sûreté, deux erreurs opposées doivent être évitées par la pensée qu'elles menacent : croire que rien de ce que l'on sait des choses ne peut en aucun sens être affirmé de Dieu, et croire que ce que l'on sait des choses peut être affirmé de Dieu dans le même sens qu'on l'affirme des choses. En réalité, la distance qui sépare le Créateur des créatures est immense, et pourtant ce n'est pas en vain que l'on emploie les mots qui désignent les créatures pour parler de leur Créateur. On ne peut cependant le faire qu'en usant de certaines précautions, et au prix d'un effort de pensée considérable. Supposons, par exemple, que nous éliminions de la science humaine sa mutabilité, ces sortes de passages qu'elle effectue d'une connaissance à une autre lorsqu'elle essaye de se souvenir et de considérer ce à quoi elle ne pensait pas l'instant d'avant; ne lui laissons que la permanence d'une vérité certaine et inébranlable qui embrasserait tout

---

(1) *De civit. Dei.* XI, 10. 3; t. 41, c. 327. Cette formule sera l'une des origines de la doctrine médiévale sur la distinction entre l'essence et l'existence, particulièrement telle que Boèce la concevra.

(2) « Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum aut temperantem : potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur ». *De Trinitate*, VI, 4, 6; t. 42, c. 927. — « ... cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere... » etc. *Op. cit.*, VI, 10, 11; t. 42, c. 931. — « Una ergo eademque res dicitur, sive dicatur aeternus Deus, sive immortalis, sive incorruptibilis, sive immutabilis; itemque cum dicitur vivens, et intelligens, quod est utique sapiens,... » etc. *Op. cit.*, XV, 5, 7; t. 42. c. 1062. Cf. XV, 6, 9; c. 1063. — Pour cette raison, on évitera de dire que Dieu est *substance*, car ce terme supposerait que Dieu est un sujet dont les attributs sont les accidents; le terme propre à employer pour désigner Dieu est celui d'*essence* : *De Trinitate*, V, 2, 3; t. 42, col. 912 et VII, 5, 10; col. 942.

dans une contemplation unique et éternelle; ou plutôt ne disons pas que nous la lui laissons, car la science humaine ne comporte rien de tel, mais essayons de l'imaginer comme nous le pourrons pour la lui attribuer, nous aurons un aperçu d'une science divine qui, si différente de la nôtre qu'elle puisse être, lui ressemblera du moins assez pour recevoir le même nom. L'une et l'autre, en effet, ont du moins ceci de commun qu'elles sont des non-ignorances; de ce que l'une et l'autre savent, on peut dire avec une égale raison que cela ne leur échappe pas et que, pour autant, elles sont l'une et l'autre des sciences : *ad non latere quoquo modo pertinet communicatio ipsa vocabuli* (1).

L'opération que nous venons d'accomplir sur la science humaine pourrait être répétée sur d'autres actes humains, même sur des passions. En éliminant de la colère le trouble dont elle s'accompagne et ne conservant que sa puissance vengeresse, je m'élève à une connaissance approximative de ce que l'on nomme la colère de Dieu. De même en ce qui concerne la miséricorde, car si l'on en retire la compassion qui nous fait souffrir de la misère dont nous avons pitié, il reste la paisible bonté de celui qui connaît le mal des autres et veut y remédier. Ainsi, quelle que soit l'opération humaine dont nous partons, supprimons en ce qui tient à notre infirmité et à notre ignorance pour n'en retenir que ce qu'elle comporte de perfection et nous obtiendrons un nom dont le sens puisse légitimement s'appliquer à Dieu (2).

Inaccessible à la pensée lorsqu'on le considère dans l'Unité de sa nature, Dieu l'est davantage, si possible, lorsqu'on le considère dans sa Trinité. Pourtant, ici encore, nous avons le droit de chercher à le connaître en partant de ses créatures; l'Écriture même nous y invite, puisque Dieu dit dans la Bible : *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; or nous avons vu qu'une image est une ressemblance exprimée; pourquoi, dès lors, ne rechercherait-on pas dans cette créature qu'est l'homme l'image de la Trinité créatrice?

En fait, il n'y a rien dans la nature qui ne porte quelque resssemblance de la Trinité et ne puisse par conséquent nous aider à la concevoir; toutefois, prise en son sens propre, la dignité d'image n'appartient qu'à l'homme (3); dans l'homme, elle n'appartient en

---

(1) *De div. quaest. ad Simplic.*, II, 2, 3; t. 40, col. 140.

(2) *Ibid.*, et 4, col. 141. Toute cette théorie tend à prouver en quel sens la « prescience » divine mérite véritablement le nom de science. — Cf. *De Trinitate*, V, 1. 2; t. 42, col. 911-912.

(3) « Ergo intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei. Ipsa est qua capimus justum et injustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae; quem intellectum quisquis in se negligit, et postponit caeteris, et ita abjicit quasi non habeat, audit ex Psalmo : *nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* (Psal., 31, 9) ». *Enarr. in Psalm.* 42, 6; t. 36, c. 480). On trouve chez Bérenger de Tours un texte analogue : *Berengarii Turonensis*

propre qu'à son âme ; dans l'âme, elle n'appartient en propre qu'à la pensée — *mens* — qui en est la partie supérieure et la plus proche de Dieu (1).

Reste alors à savoir comment cette image s'exprime dans la pensée. En quête d'analogies qui l'aident à sonder le mystère, Augustin hésite entre plusieurs images possibles de Dieu en l'homme. Trois ont retenu principalement son attention : *mens*, *notitia*, *amor* est la première; *memoria sui*, *intelligentia*, *voluntas* est la deuxième; *memoria Dei*, *intelligentia*, *amor* est la troisième (2). Ce qu'elles ont de commun, c'est d'abord que toutes trois ont pour siège la *mens*, œil spirituel de l'âme (3). C'est ensuite que, faisant de l'homme une image de Dieu, elles n'introduisent pas dans sa pensée une qualité accidentelle, mais essentielle. Puisque l'homme a été créé *ad imaginem*, sa ressemblance divine est inscrite dans son être à titre de propriété inamissible. Cette image de Dieu peut être déformée en nous par le péché et elle doit y être réformée par la grâce, mais elle ne saurait s'y perdre, car elle n'est pas nécessairement une participation actuelle de Dieu par

---

de sacra coena adversus Lanfrancum, ed. A. F. et F. Th. VISCHER (Berolini, 1834), p. 101, il devient dès lors douteux qu'on puisse l'interpréter comme une déclaration de rationalisme.

Cf. « Fecit (Deus) et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente : ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est imago Dei ». *De symbolo*, I, 2; t. 40, c. 628.

(2) L'origine de cette terminologie se trouve dans saint Paul, *Ephes.*, IV, 23 : « ...spiritu mentis vestrae... », commenté par saint Augustin, *De Trinitate*, XIV, 16, 22; t. 42, c. 1052-1054. Augustin renvoie encore à Paul. *Rom.*, XII, 2. *I Corinth.*, XIV, 14. Il admet que, dans le texte de Paul, les deux termes sont synonymes : « ..spiritum mentis dicere voluit eum spiritum, quae mens vocatur » *loc. cit.*, c. 1053. Synonymes dans ce cas, car toute *mens* est *spiritus*, ils ne le sont pas toujours, car tout *spiritus* n'est pas *mens*. Il y a un *spiritus* supérieur à la pensée : Dieu; il y a d'autres *spiritus* qui lui sont inférieurs : l'âme, l'imagination, *etc.* En réalité *mens* est la partie supérieure de ce *spiritus* qui est l'âme humaine : *De Trinitate*, IX, 2, 2; t. 42, c. 962; et XIV, 16, 22; t. 42, c. 1053. — Sur cette question, consulter avant tout le profond exposé du P. GARDEIL, dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, J. Gabalda, 1927; t. I, pp. 50-130; t. II, pp.281-312. C'est le point de départ le meilleur pour une étude des difficiles textes d'Augustin relatifs à l'image de Dieu dans la pensée humaine. Consulter également le très consciencieux et complet inventaire du *De Trinitate* de M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, pp. 195-416. On peut enfin se donner le plaisir de lire les analyses d'Augustin dans la langue de Bossuet, *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la vie chrétienne.*

(1) La première trinité : *mens*, *notitia*, *amor*, est analysée au *De Trinitate*, IX, 2, 2-5, 8; t. 42, c. 961-965. — La deuxième : *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* se trouve au *De Trinitate*, X, 11, 17-12, 19; t. 42, c. 982-984. La troisième : *memoria Dei*, *intelligentia*, *amor*, se trouve *De Trinitate*, XIV, 8, 11-12, 16; t. 42, c. 1044-1049.

(3) « Detracto etiam corpore, si sola anima cogitetur, aliquid ejus est mens, tanquam caput ejus, vel oculus, vel facies : sed non haec ut corpora cogitanda sunt. Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur ». *De Trinitate*, XV, 7, 11; t. 42, c. 1065. « ....in eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est ipsa mens : cui quidam rerum invisibilium tributus est visus, et cui tanquam in loco superiore atque interiore honorabiliter praesidenti, judicanda omnia nuntiant etiam corporis sensus; et qua non est superior, cui subdita regenda est, nisi Deus ». *De Trinitate*, XV, 27, 49; t. 42, c. 1096.

l'âme, mais la possibilité toujours ouverte de cette participation (1). C'est enfin que la consubstantialité, au moins relative, des éléments qui forment ces trinités créées, nous permet d'imaginer dans une certaine mesure ce qu'est la consubstantialité réelle des trois personnes de la Trinité. Ce dernier trait exercera une influence profonde sur la psychologie augustinienne du moyen âge. La préoccupation de n'admettre aucune distinction réelle entre l'âme et ses facultés, ou entre les facultés de l'âme elles-mêmes, s'affirme dans l'histoire entière de cette école; elle s'explique par le désir de conserver à l'âme une unité suffisante pour que, malgré la diversité de ses parties, elle nous offre une image reconnaissable de la Trinité (2). Quelle que soit donc la trinité créée qu'Augustin envisage, elle devra manifester l'existence, au sein de la *mens*, de trois termes consubstantiels malgré leur distinction, et égaux entre eux dans leurs relations (3).

---

(1) « Quamvis enim mens humana non sit ejus naturae cujus est Deus, imago tamen naturae ejus qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius. Sed prius mens in seipsa consideranda est antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus. Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest ». *De Trinitate*, XIV, 8, 11; t. 42, c. 1044.

(2) Le texte augustinien fondamental qui s'opposera à toute distinction réelle des facultés de l'âme est celui-ci : « Haec igitur tria : memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia. Memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid relative dicitur. Hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerim : et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaquaeque ad se ipsam, et mens, et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia : et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur.... Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis; et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia ». *De Trinitate*, X, 11, 18; t. 42, c. 983-984. — Ce texte agira surtout par l'intermédiaire de l'apocryphe *De spiritu et anima*, ouvrage du cistercien Alcher de Clairvaux; voir, dans les œuvres de saint Augustin, Pat. lat., t. 40, cap. XIII; c. 788-789; cf. cap. 19, c. 794.

(3) « Fortassis ergo mens totum est, et ejus quasi partes amor quo se amat, et scientia qua se novit, quibus duabus partibus illud totum constat? An tres sunt aequales partes, quibus totum unum completur? Sed nulla pars totum, cujus pars est, complectitur : mens vero cum se totam novit, hoc est perfecte novit, per totum ejus est notitia ejus; et cum se perfecte amat, totam se amat, et per totum ejus est amor ejus.... Quomodo autem illa tria non sint ejusdem substantiae, non video, cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit; atque ita sint haec tria, ut non alteri alicui rerum mens vel amata vel nota sit. Unius ergo ejusdemque essentiae necesse est haec tria sint : et ideo si tanquam commixtione confusa essent, nullo modo essent tria, nec referri ad invicem possent. Quemadmodum si ex uno eodemque auro tres annulos similes facias, quamvis connexos sibi, referuntur ad invicem, quod similes sunt; omnis enim similis alicui similis est; et trinitas annulorum est, et unum aurum : at si misceantur sibi, et per totam singuli massam suam conspergantur, intercidet illa trinitas, et omnino non erit; ac non solum unum aurum dicetur, sicut in illis tribus annulis dicebatur, sed jam nulla aurea tria ». *De Trinitate*, IX, 4, 7; t. 42, c. 964-965. Cette métaphore annonce celle de DANTE, *Parad.*, XXXIII, 115-120. — Cf. *De Trinitate*, IX, 5, 8; t. 42, c. 965.

Toutes les analyses développées par saint Augustin à ce sujet ont une importance historique. Sommairement transmises au moyen âge par Pierre Lombard, qui les a recueillies dans ses *Livres de sentences* (1), elles seront pour tout professeur de théologie un thème obligé de méditation et d'enseignement. Pour l'historien moderne, qui s'efforce de retrouver le sens authentique des doctrines, ces analyses sont indispensables à l'étude de la psychologie et de la théologie naturelle de saint Augustin. Il est tentant, mais il serait dangereux d'isoler du problème de la Trinité celui de la *mens* pour le reporter à l'étude de l'âme humaine. Satisfaisant pour notre goût de l'ordre et des distinctions, ce transfert couperait la psychologie augustinienne de ses racines théologiques et la théologie augustinienne de ses racines psychologiques; ne séparons donc pas artificiellement ce que le philosophe a uni.

Lorsque j'aime quelque objet, mon amour implique trois termes : moi, ce que j'aime, mon amour. Car ce n'est pas l'amour que j'aime, mais l'objet de mon amour. Supposons que je sois moi-même cet objet, de trois, les termes se réduisent à deux; car dire qu'un homme s'aime et qu'il est aimé par soi-même, c'est dire deux fois la même chose. Il ne reste donc alors en présence que l'amour et l'objet aimé. L'objet aimé, c'est la pensée même considérée ici comme une essence (2); l'amour, ce n'est pas encore l'acte par lequel la volonté aime, mais c'est déjà la disposition naturelle de la pensée à vouloir jouir de soi, disposition toute prête à s'actualiser. Ainsi, nous avons déjà deux termes relatifs l'un à l'autre. Mais on peut ajouter que leur relation est une relation d'égalité; car la pensée se veut tout entière; son amour pour soi n'étant que son affirmation naturelle de soi-même, ce qui aime est exactement égal à ce qui est aimé (3). D'autre part, il est évident qu'on ne peut aimer sans connaître. La pensée ne peut donc s'aimer sans se connaître, chose qui lui est d'ailleurs facile, puisqu'étant incorporelle elle est essentiellement intelligible. Or, de même que l'amour de l'âme pour soi lui est rigoureusement égal, de même la connaissance qu'elle a de soi lui est rigoureusement égale. Ce qu'elle aime ici n'est pas au-dessus d'elle, comme c'est le cas lorsqu'elle aime Dieu; ce n'est pas non plus au-dessous d'elle, comme

---

(1) *Petri Lombardi Libri IV sententiarum*, éd. Quaracchi, 2e édit. 1916, Lib. I, dist. 3, cap. 2 et 3; t. I, pp. 33-39. La trinité sur laquelle Pierre Lombard insiste est la deuxième : *memoria, intelligentia, voluntas*, éd. citée, pp. 33-36.

(2) « Mens vero et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant ». *De Trinitate*, IX, 2, 2; t. 42, c. 962. — « ...Mens vero aut spiritus ((quamvis) non sint relativa..., ». *Op. cit.*, IX, 4, 6; t. 42. c. 964.

(3) « Mens igitur cum amat se ipsam, duo quaedam ostendit, mentem et amorem. Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se? Et cum tantum se vult esse, quantum est, par menti voluntas est, et amanti amor aequalis ». *De Trinitate*, IX, 2, 2; t. 42, c. 962.

lorsqu'elle aime les corps; c'est juste à son niveau; dès lors, la pensée, l'amour et la connaissance sont trois, et ces trois sont un, et ces trois, qui sont un, sont égaux : image fidèle de la Trinité (1).

Le caractère distinctif de cette première image est de se déployer tout entière à l'intérieur même de la substance de la *mens*, antérieurement aux actes qui la manifesteront. C'est que ce qui assure l'unité substantielle de la *mens* avec son amour et sa connaissance est ce qui fonde en même temps la substantialité de la connaissance et de son amour. Si l'amour de soi-même ou la connaissance de soi-même étaient dans la pensée comme des accidents dans un sujet, la pensée ne pourrait aimer ou connaître que soi; or elle peut aimer ou connaître toute autre chose. Elle n'est donc pas une pensée qui aurait la connaissance ou l'amour de soi, mais une pensée qui, étant substantiellement connaissance et amour, se trouve naturellement à même de se connaître et de s'aimer, en attendant qu'elle aime et connaisse le reste. Réciproquement, l'amour et la connaissance que la pensée a d'elle-même sont des substances en raison de ce fait même qu'elles sont sa substance (2). Leur substantialité est faite de leur consubstantialité, et c'est pourquoi ces trois termes forment une trinité.

Cette première trinité nous est donc donnée à l'état d'involution : *tanquam involuta*; la pensée peut bien s'efforcer de la développer en quelque sorte (*evolvi*) au dedans de sa propre substance, mais même ainsi développée, elle reste une image virtuelle; or la Trinité des personnes divines est au contraire parfaitement actualisée; c'est pourquoi la deuxième image, que nous allons examiner, est plus évidente que ne l'était la première (3); au lieu de se trouver dans la

---

(1) « Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor ejus, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia ejus, cum se novit. Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus, tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt, aequalia sunt ». *De Trinitate*, IX, 4, 4; t. 42; c. 963. — Cf. *Sermo* 52, 7, 18-10, 23; t. 38, col. 361-364. — *De civ. Dei*, XI, 26; t. 41, col. 339-340.

(2) « Simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter, non tanquam in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Non enim color iste aut figura hujus corporis potest esse et alterius corporis. Mens autem amore quo se amat, potest amare et aliud praeter se. Item non se solam cognoscit mens, sed et alia multa. Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subjecto insunt menti; sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia. Nec sicut color et coloratum relative ita dicuntur ad invicem, ut color in subjecto colorato sit, non habens in seipso propriam substantiam; quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia : sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quae sunt substantiae; cum homines non relative dicantur, amici autem relative ». *De Trinitate*, IX, 4, 5; t. 42, c. 963-964.

(3) « In nono (libro), ad imaginem Dei, quod est homo secundum mentem, pervenit disputatio : et in ea quaedam trinitas invenitur, id est, mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit; et haec tria aequalia inter se, et unius ostenduntur esse essentiae. In decimo hoc idem diligentius subtiliusque tractatum

pensée, la connaissance et l'amour, elle se trouve dans la mémoire, l'intelligence et la volonté.

Telle qu'Augustin la conçoit ici, la mémoire n'est autre chose que la connaissance de la pensée par elle-même. Pourquoi lui donner ce nom ? C'est que, nous l'avons vu, la pensée est substantiellement inséparable de la connaissance de soi; d'autre part, notre connaissance actuelle (*cogitatio*) ne se porte pas toujours sur notre pensée pour la placer en quelque sorte devant soi et la considérer. Il arrive donc souvent que, toute présente à elle-même qu'elle soit, la pensée ne s'aperçoive pas. Pour exprimer cette présence inaperçue, on peut lui appliquer le même nom qu'aux souvenirs ou connaissances que l'on possède, mais auxquels on ne pense pas actuellement. Le cas est en effet le même. Je sais une science, mais je n'y pense pas : je dis qu'elle est présente dans ma mémoire; ma pensée m'est toujours présente, mais je ne la considère pas : je dis que j'ai la mémoire de moi. C'est pourquoi d'ailleurs, lorsque la pensée en vient à s'apercevoir, on ne dit pas qu'elle se connaît, mais qu'elle se reconnaît (1).

---

est, atque ad id perductum, ut inveniretur in mente evidentior trinitas ejus, in memoria scilicet et intelligentia et voluntate ». *De Trinitate*, XV, 3, 5; t. 42, c. 1060. — Cf. XIV, 7, 10; t. 42, col. 1043-1044.

M. Schmaus propose une interprétation différente du rapport des deux premières trinités et l'appuie sur des arguments très forts (*Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, pp. 250-253, cf. p. 268). Selon lui, la pensée d'Augustin aurait évolué entre la rédaction du Lib. IX et celle du Lib. XIV du *De Trinitate*. En écrivant le Lib. IX, Augustin aurait entendu *notitia* au sens d'une connaissance actuelle (voir surtout les arguments de la p. 251); c'est seulement après coup, lorsqu'une deuxième trinité plus expresse s'offrit à sa pensée, qu'il aurait réduit le sens de *notitia* à celui d'une connaissance habituelle et fait ainsi de la première trinité une trinité virtuelle. — La question ne pourrait être tranchée, dans la mesure où c'est possible, que par une scrupuleuse exégèse des textes. Il serait curieux que saint Augustin n'eût pas corrigé l'exposé du Lib. IX pour l'adapter à celui du Lib. XIV s'il avait changé d'avis dans l'intervalle; la chose eût été facile. En outre M. Schmaus, qui cite des textes en effet très forts à l'appui de sa thèse, n'a pas discuté ceux qui vont ou semblent aller en sens contraire, notamment dans le Lib. IX. Par exemple, le texte qu'il interprète plus loin, p. 256, où *notitia* et *amor* sont définis comme des *substances* s'accorde difficilement avec son interprétation qui veut en faire des actes. De toute façon, notre exposé correspond à la dernière interprétation que saint Augustin lui-même ait donné de sa propre pensée.

(1) « Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodammodo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat : ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando... Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur : cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, ejus memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat; caetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur. Ideo trinitatem sic commendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus; ipsam vero conformationem, tanquam imaginem quae inde imprimitur; et illud quo utrumque conjungitur, amorem seu voluntatem. Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se

En droit, la pensée n'aurait rien d'autre à faire, pour se reconnaître, que de prendre conscience de soi et de s'appréhender. En fait, pour les raisons que nous avons vues, elle ne saisirait guère par là qu'une fausse apparence, sa propre image déformée et matérialisée par un épais revêtement d'images sensibles. Pour s'atteindre dans sa vraie nature, la pensée doit donc traverser cette croute de sensations agglutinées et se découvrir telle qu'elle est. Or, ce qu'elle est dans sa nature propre, c'est ce qu'est le modèle divin à l'image duquel elle a été formée. C'est pourquoi l'influence des raisons éternelles, combinée avec la mémoire latente que l'âme a de soi, est nécessaire, pour que la pensée se découvre telle qu'elle est. Que cette influence s'exerce, la pensée va naturellement engendrer une connaissance vraie d'elle-même; elle s'exprime; elle se dit, en quelque sorte, et le résultat de cette expression de soi par soi est ce que l'on nomme un *verbe*.

Nous atteignons donc ici, dans l'acte par lequel la pensée s'exprime, une image de la génération du Fils par le Père. De même, en effet, que le Père conçoit éternellement une parfaite expression de soi-même, qui est le Verbe, de même aussi la pensée humaine, fécondée par les raisons éternelles du Verbe, engendre intérieurement une connaissance vraie de soi-même. Cette expression actuelle est évidemment distincte de la mémoire de soi latente qu'elle exprime; cependant, elle ne s'en détache pas; ce qui s'en détache, c'est seulement le verbe extérieur par lequel notre connaissance interne s'extériorise sous forme de mots et autres signes. Nous sommes ici à la racine même de l'illumination augustinienne. Si, comme nous l'avons vu, toute connaissance vraie est nécessairement une connaissance dans les vérités éternelles du Verbe, c'est que l'acte même de concevoir la vérité n'est en nous qu'une image de la conception du Verbe par le Père, au sein de la Trinité (1).

---

et recognoscit : gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam ». *De Trinitate*, XIV, 6, 8; t. 42, c. 1041-1042.

Le caractère actuel de ce deuxième ternaire apparaît manifestement dans ce texte. M. Schmaus est également de cet avis (*op. cit.*, p. 271); il soutient toutefois qu'Augustin pense également ici à une trinité inconsciente parce que simplement habituelle (p. 269; p. 271). Ce qui est indubitable, c'est que toute présence actuelle de trois termes présuppose leur préexistence habituelle (c'est en ce sens que nous interpréterions les textes reproduits dans *op. cit.*, p. 271, note 7). Nous dirions donc que saint Augustin parle expressément ici d'une trinité d'actes, mais en rappelant parfois ses conditions habituelles, plutôt que de lui attribuer l'hésitation continuelle que lui reproche M. Schmaus : « Beide Auffassungen ziehen sich sonach durch das ganze Werk hindurch. Jedoch kommt dem in der Tageshelle des Bewusstseins sich bewegenden Ternar ein gewisser Vorrang zu » (*op. cit.*, pp. 271-272). Peut-être d'ailleurs voulons-nous les uns et les autres trouver dans la pensée d'Augustin plus de précision qu'elle n'en comporte, ou même un certain genre de précision abstraite qu'elle exclut.

(1) « In illa igitur aeterna Veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis, vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus : atque inde conceptam rerum

Mais cette génération du verbe à l'intérieur de la pensée implique un troisième élément. Pourquoi, en effet, la pensée présente à elle-même a-t-elle voulu se chercher, se retrouver à travers le revêtement des images sensibles, et, finalement, s'exprimer ? C'est que non seulement elle se connaît soi-même, mais elle s'aime. De même que *memoria* de la deuxième trinité correspond à *mens* de la première, ainsi *intelligentia* et *voluntas* correspondent à *notitia* et *amor*. Ce que nous engendrons, c'est que nous voulons l'avoir et le posséder; ce que nous avons engendré, nous nous y attachons et complaisons. L'amour est donc doublement intéressé à toute génération; il la cause puis, l'ayant causée, il s'attache à son produit. Ce qui est vrai de toute génération l'est de celle du verbe intérieur par lequel la pensée s'exprime elle-même; le verbe que l'amour a fait engendrer et la pensée qui l'engendre, se trouvent finalement réunis par un lien spirituel qui les unit étroitement sans les confondre, et qui est encore l'amour (1). Ainsi donc, le verbe n'est pas seulement connaissance, mais une connaissance dont l'amour est inséparable : *verbum est igitur... cum amore notitia* (2) — si bien qu'une nouvelle égalité parfaite se reconstitue sous nos yeux pour former une deuxième image de la Trinité (3).

On pourrait se demander, peut-être, pourquoi l'amour n'est pas ici considéré comme engendré, et ce qui le distingue d'un verbe exprimé ? La question est difficile et obscure (4). Toutefois, il est certain que, cause de la génération du verbe par la pensée, l'amour ne saurait être confondu avec l'expression qui en résulte. D'autre part, c'est ce même et identique amour, cause de la génération, qui en embrasse le fruit

---

veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicujus signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit ». *De Trinitate*, IX, 7, 12; t. 42, c. 967. Cf. le texte important *In Joan. Evang.*, tr. I, 8; t. 35, c. 1383. — Cette remarque peut être étendue, *mutatis mutandis*, de la connaissance intellectuelle à la connaissance sensible. La production de la sensation par l'âme est une *dictio*, dont, pour être plus lointaine, l'analogie à la génération du Verbe par le Père n'en est pas moins réelle : « Et quemadmodum cum per sensum corporis *dicimus* corpora, fit eorum aliqua similitudo in animo nostro... ». *De Trinitate*, IX, 11, 16; t. 42, c. 969. Voir plus haut, p. 83.

(1) « Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit. Quod verbum amore concipitur, sive creaturae, sive Creatoris, id est, aut naturae mutabilis, aut incommutabilis veritatis ». *De Trinitate*, IX, 7, 12-13; t. 42, c. 967. — « Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor conjungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit ». *Ibid.*, c. 968.

(2) *De Trinitate*, IX, 10, 15; t. 42, c. 969.

(3) *Op. cit.*, IX, 11, 16; t. 42, col. 969-970. — Saint Augustin a fortement marqué que les termes de cette trinité se conditionnent réciproquement : l'intelligence étant contenue dans la mémoire, mais ayant à son tour une mémoire, tandis que la volonté a la science de ce qu'elle veut : *De Trinit.*, XV, 21, 41; t. 42, col. 1089. L'absence de toute distinction réelle entre les facultés de l'âme entraînait nécessairement cette conséquence.

(4) *De Trinit.*, IX, 12, 17; t. 42, col. 970.

et s'y complaît une fois qu'elle est accomplie; le désir de connaître se fait amour de la connaissance et, puisqu'il en précédait la naissance, il n'en résulte pas (1). Il y a donc bien ici une nouvelle image de la Trinité, trois termes et non pas deux : la mémoire, ou présence de la pensée à elle-même, la connaissance de soi qu'elle exprime et l'amour qui les unit; car ces trois sont un et ne forment qu'une substance, puisque la pensée se connaît autant qu'elle est, et qu'elle s'aime autant qu'elle est et se connaît.

Au-dessus de cette deuxième image s'en trouve une troisième, qui n'établit plus simplement une relation entre l'âme et elle-même, mais entre l'âme et Dieu dont elle est l'image (2). Cette image apparaît dans la pensée lorsque, par l'effort que nous avons décrit en étudiant la recherche de Dieu par la raison et la volonté, elle engendre en soi l'intelligence et la sagesse. Si l'âme ne fait pas cet effort, elle peut bien se souvenir d'elle-même et s'aimer, sa vie n'en reste pas moins une folie; qu'elle se tourne au contraire vers le Dieu qui l'a faite et qu'elle prenne par là conscience de son caractère d'image divine, alors, se souvenir de soi, s'exprimer dans un verbe et s'aimer équivaudront à se souvenir de Dieu, de la manière dont il s'exprime et dont il s'aime. Par là s'engendre en l'homme une sagesse qui n'est qu'une participation de la sagesse de Dieu et qui rétablit entre la créature et son Créateur une société depuis longtemps rompue (3). Car il est bien vrai que Dieu est toujours avec l'homme, puisque sa puissance, sa lumière et son amour ne cessent de lui conférer l'être, la connaissance et la vie, mais il n'est pas vrai que l'homme soit toujours avec Dieu, puisque nous oublions sans cesse celui de qui nous tenons tout. Être avec lui, c'est précisément se souvenir de lui, le connaître par l'intel-

---

(1) « Qui appetitus, id est inquisitio, quamvis amor esse non videatur, quo id quod notum est amatur; hoc enim adhuc, ut cognoscatur, agitur : tamen ex eodem genere quiddam est. Nam voluntas jam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult.... Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia : ac per hoc appetitus ille quo concipitur pariturque notitia, partus et proles recte dici non potest; idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, dum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique conjungit. Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit quantum novit et quanta est ». *De Trinitate*, IX, 12, 18; t. 42, c. 971-972. Cf. *Op. cit.*, XI, 7, 11-12; t. 42, c. 993-994; et XI, 8, 15; t. 42, c. 995-996.

(2) « Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se : sed quia potest etiam meminisse, et intelligere et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est. Meminerit itaque Dei sui, ad cujus imaginem facta est, eumque intelligat atque diligat ». *De Trinitate*, XIV, 12, 15; t. 42, c. 1048. Cf. 14, 20; c. 1051.

(3) En fait, l'*image* n'est jamais complètement effacée de l'homme par le péché, puisqu'elle lui est connaturelle. Voir sur cette question, M. Schmaus, *op. cit.*, pp. 293-294 et plus haut, p. 281.

ligence et l'aimer; c'est donc renouveler en soi cette image qui, lorsqu'elle est trop oblitérée chez l'homme, tombe dans un oubli tel que nul avertissement du dehors ne saurait l'y raviver (1).

Ces analogies sont ce que la raison peut appréhender de plus clair dans son effort pour pénétrer le plus haut des mystères. Lorsqu'elle les a considérées, il lui reste à se rendre compte de la distance infinie qui la sépare encore d'un tel objet. Ni l'étude de l'image divine en nous, ni même les termes des formules dogmatiques dont nous usons pour définir la Trinité ne nous en livrent une réelle intelligence. Aussi, après avoir consacré les quatorze premiers livres du *De Trinitate* à l'approfondissement de ce mystère, Augustin emploie-t-il le quinzième et dernier à décrire les différences radicales qui séparent la Trinité créatrice de ses images créées. A la racine de toutes ces différences se trouve la parfaite simplicité de Dieu. Lorsque nous parlons de vie, de connaissance, de mémoire ou de toute autre perfection, nous pensons aux attributs d'un être fini tel que nous sommes. En Dieu, au contraire, toute perfection se confond avec son être et s'identifie parfaitement à chacune des trois personnes divines; alors que nous parlons comme s'il s'agissait de lui attribuer des qualités, c'est de substance ou d'essence qu'il s'agit en réalité. L'âme humaine n'est aucune de ses trinités; tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elles sont en elle; la Trinité au contraire n'est pas en Dieu, elle est Dieu (2).

Ce qui est vrai des images créées de la Trinité ne l'est pas moins des formules qui la définissent. Dieu est une seule substance ou, si l'on veut traduire plus exactement le grec *οὐσία*, une seule essence. Ce terme d'*essentia* dérive en effet du verbe *esse*; il s'accorde donc avec l'enseignement que nous a donné Dieu lui-même lorsqu'il s'est défini, pour Moïse son serviteur, comme l'Être par excellence (3). Mais cette

---

(1) « Illa autem caeteris natura praestantior Deus est. Et quidem *non longe positus ab unoquoque nostrum*, sicut Apostolus dicit, adjungens, *In illo enim vivimus, et movemur, et sumus* (*Act.*, XVII, 27-28). Quod si secundum corpus diceret, etiam de isto corporeo mundo posset intelligi. Nam et in illo secundum corpus vivimus, movemur et sumus. Unde secundum mentem quae facta est ad ejus imaginem, debet hoc accipi, excellentiore quodam, eodemque non visibili, sed intelligibili modo.... Proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt vivere quae vivunt, et moveri quae moventur, nisi in quo sunt? Non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est : *ego semper tecum* (Psal. LXXII, 23). Nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus, Dominus vobiscum. Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, proculdubio sine illo non est : et tamen si ejus non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est ». *De Trinitate*, XIV, 12, 16; t. 42, c. 1048-1049. Sur le rôle de la grâce dans la rénovation de l'image, voir *Op. cit.*, XIV, 17, 23; col. 1054. Cf. sur ce point A. GARDEIL, *op. cit.*, t. I, pp. 121-122.

(2) *De Trinitate*, XV, 5, 7-8; t. 42, c. 1061-1063. Cf. XV, 7, 11-13, c. 1065-1067. XV, 22, 42; c. 1089-1090. XV, 23, 43-44; c. 1090-1091. *Epist. 169*, 2, 5-6; t. 33, c. 744-745. — Sur les différences entre le Verbe divin et les verbes humains, *De Trinitate*, XV, 9, 10-15, 25; t. 42, c. 1069-1079.

(3) *De Trinitate*, V, 2, 3; t. 42, c. 912 (renvoie à *Exod.*, III, 14). Cf. V, 8, 9, fin de l'article, c. 917. VII, 5, 10; c. 942-943.

essence est une essence si parfaitement simple qu'elle n'a pas d'accidents. Tout ce qui lui est attribué le lui est substantiellement : le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, c'est-à-dire qu'il n'y a pas là trois dieux, mais l'essence unique d'un seul Dieu. De même encore, si nous passons des personnes aux attributs, le Père est grand, le Fils est grand et le Saint-Esprit est grand, c'est-à-dire qu'il n'y a pas là trois grands, mais un seul : une seule essence, une seule grandeur. Cette Trinité, qui est une seule essence, ou substance, est faite de trois personnes. La formule grecque communément reçue est *μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις*. Sa traduction latine exacte : *unam essentiam, tres substantias*, ne donne aucun sens convenable, car on ne peut dire décemment : une essence, trois substances. Beaucoup de latins ont usé de cette formule faute d'en avoir une meilleure, mais il vaut mieux dire que Dieu est une essence et trois personnes : *unam essentiam vel substantiam, tres autem personas*. Par là se trouve affirmé le fait que le Père n'est pas le Fils, que ce Fils n'est pas le Père, et que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils (1). Ayant ainsi formulé la vérité, l'esprit humain a fait à peu près tout ce qu'il peut faire. — Que sont ces personnes, et comment leur unité s'explique-t-elle, c'est ce que l'on ne saurait éclaircir. Si l'on dit : trois personnes, une essence, c'est pour ne pas le taire, ce n'est pas pour l'exprimer (2).

---

(1) *Op. cit.*, V, 9-10; t. 42, c. 917-918. Cf. VII, 4, 7-9; t. 42, c. 939-942.

(2) « Tamen, cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen : tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur », *De Trinitate*, V, 9, 10; t. 42, c. 918. Voir d'autres textes et références dans J. MARTIN, *Saint Augustin*, p. 121, note 4.

CONCLUSION

L'AUGUSTINISME

On a beaucoup discuté sur l'évolution intellectuelle de saint Augustin, peut-être pour avoir voulu réduire à l'évolution d'un intellect ce qui fut le mouvement d'un homme en quête de la vérité. L'historien des idées n'est d'ailleurs pas tenu de prendre position sur ce problème de psychologie individuelle, mais il lui incombe de définir le sens qu'Augustin lui-même attribuait à une histoire que, sous des formes diverses, sa doctrine n'a jamais cessé de commenter.

Résumée sous une forme abstraite, on peut dire que l'expérience d'Augustin revient à la découverte de l'humilité. L'erreur de l'intelligence est liée à la corruption du cœur par l'orgueil (1), l'homme ne trouve la vérité béatifiante qu'en pliant son intelligence à la foi et sa volonté à la grâce, par l'humilité (2).

Catéchumène dès son enfance, et d'ailleurs non baptisé (3), Augustin resta dans l'ignorance de dogmes essentiels du christianisme (4). Même après son adhésion formelle à la foi, il se trompera encore sur le sens de l'incarnation (5) et professera l'hérésie de Photin sans le savoir (6). A cette ignorance religieuse, il faut ajouter comme facteur

---

(1) « Primum autem peccatum, hoc est primum voluntarium defectum, esse gaudere ad propriam potestatem » *Epist. 118*, III, 15; t. 33, c. 439.

(1) De l'humilité, encore de l'humilité et toujours de l'humilité, c'est la formule d'Augustin une fois converti : « Ea est autem (*scil.* via ad obtinendam veritatem) prima humilitas; secunda humilitas; tertia humilitas » *Epist, 118*, III, 22; t. 33, col. 442.

(2) *Conf.*, I, 11, 17; éd. P. de Labriolle, t. I, pp. 15-16. Monique réservait le baptême pour plus tard, afin de lui conserver le bénéfice d'une complète rémission des péchés qu'il commettrait à l'âge adulte. Noter qu'au cours d'une maladie d'enfance, Augustin réclama lui-même avec instance le baptême.

(3) Voir les textes dans Ch. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, 1920, pp. 24-25.

(5) *Conf.*, VII, 19, 25 : « Ego vero aliud putabam tantumque sentiebam de domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset aequari, praesertim quia mirabiliter natus ex virgine ad exemplum contemnendorum temporalium prae adipiscenda immortalitate divina pro nobis cura tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur. Quid autem sacramenti haberet *verbum caro factum est*, ne suspicari quidem poteram ». Éd. Labr., t. I, p. 168.

(6) *Conf.*, ibid., pp. 168-169.

déterminant de son histoire, le naufrage précoce de sa moralité. Dans cette obscurité et dans ce désordre, deux lueurs restent : il n'a jamais cessé de croire que, de toute façon, le Christ fût la seule voie qui conduise l'homme à la béatitude; on n'a jamais proposé au jeune Augustin quelque haut exemple sans l'enflammer du désir de l'imiter. Ces deux traits essentiels de son caractère jouèrent lorsqu'il lut l'*Hortensius*, aujourd'hui perdu, de Cicéron. Puisqu'il y avait une Sagesse, bien suprême, il la lui fallait; mais puisqu'il ne pouvait la trouver ailleurs que dans le Christ, la lecture de Cicéron le tourna vers l'étude des Saintes Écritures (1). Qu'allait-il y trouver?

Ce premier contact d'un professeur de rhétorique avec la Bible fut un désastre. Rien de plus mal écrit, ni qui répondît moins à l'idéal évoqué par Cicéron; rien de plus ridicule, non plus, pour un lecteur tel qu'Augustin, qui, l'interprétant en un sens matériel, se représente Dieu comme un homme semblable à nous, qui se promène dans le jardin d'Éden et converse avec Adam à la manière dont les hommes conversent entre eux. C'est au fort de cette déconvenue qu'il tomba sur les manichéens (2). Si surprenante qu'elle nous semble, la séduction qu'exerça sur lui cette secte confirme le témoignage d'Augustin et prouve qu'il cherchait vraiment la sagesse dans le Christ. Car les disciples de Mani avaient sans cesse le nom du Christ à la bouche et ils invoquaient le témoignage des Écritures (3), ce qui satisfaisait pleinement les aspirations chrétiennes d'Augustin; mais, en outre, ils promettaient une interprétation des Écritures qui fût satisfaisante pour la raison et qui ne fît appel à la foi que dans la mesure exacte où la raison serait capable de la justifier, ce qui plaisait au jeune lecteur de l'*Hortensius*. Le problème, pour lui, était de trouver une sagesse philosophique dans les Écritures (4), et c'est précisément ce que les Manichéens lui promettaient (5).

Abstraction faite de ses détails, la cosmogonie fantastique élaborée par les Manichéens (6) se réduisait à un dualisme, fondé lui-même

(1) «...et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, quoniam hoc nomen... filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat... » *Conf.*, III, 4, 8; III, 5, 9; éd. Labr., t. I, pp. 50-51. — Sur cet événement voir P. ALFARIC, *op. cit.*, p. 70. Ch. BOYER, *op. cit.*, p. 34, note 1.

(2) « ...Incidi in homines... » *Conf.*, III, 6, 10; éd. Labr., t. I, p. 51.

(3) *Conf.*, III, 10, 6; éd. Labr., t. I, p. 51. *Contr. Epist. Manichaei*, V, 6; t. 42, c. 176. — Sur les éléments chrétiens du manichéisme, voir F. BURKITT, *The religion of the Manichaeans*, Cambridge, 1925.

(4) Voir les excellentes pages de P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, pp. 70-73, avec cette conclusion très exacte : « Seulement, il sentait désormais le besoin de rencontrer une doctrine qui lui permît d'être chrétien tout en faisant un libre usage de sa raison. En ce moment-là même, le Manichéisme vint fort opportunément lui en offrir le moyen ».

(5) *De utilitate credendi*, I, 2; t. 42, c. 66.

(6) Pour un exposé détaillé, voir les substantiels chapitres de P. ALFARIC, *L'évo-*

sur un matérialisme radical. Mani enseignait l'existence de deux principes des choses, également éternels et perpétuellement opposés : la Lumière et les Ténèbres. La Lumière est essentiellement identique à Dieu; les Ténèbres sont au contraire le mal, et l'histoire du monde n'est que l'histoire de la lutte que se livrent ces deux principes.

Ce dualisme radical doit sa consistance au matérialisme qui le supporte. Si Dieu est lumière, il est matériel. Sans doute, les Manichéens affirmaient que la lumière est incorporelle et, en un certain sens, ils ont contribué à détourner Augustin de l'interprétation matérielle de la Bible dont il était parti, mais c'était pour le conduire à un matérialisme plus subtil et, par là même, moins aisé à éliminer. Les disciples de Mani ridiculisaient l'interprétation littérale des Écritures, qui réduit Dieu à n'être qu'un homme analogue à nous. Leur Dieu, étant une substance lumineuse, brillante et infiniment subtile, se présentait comme « incorporel ». En un sens, il l'était; le manichéisme eut d'abord aux yeux d'Augustin le mérite d'éliminer de la Bible ce Dieu semblable au corps humain, et pourvu de membres analogues aux nôtres, qui l'avait si profondément choqué. Toutefois, l' « incorporalisme » de Mani n'était pas un spiritualisme (1); de ce que la Lumière n'est pas un corps comme le nôtre, il ne résultait pas qu'elle ne fût pas matière et, en tout cas, c'est toujours dans un sens matérialiste qu'Augustin lui-même l'a interprétée (2). Non seulement il entendait cette lumière en un sens matériel, mais il matérialisait aussi tout ce qui, étant de nature lumineuse, doit être considéré comme un morceau de Dieu. Tel était, notamment, le cas de l'âme (3), ainsi que des représentations qu'elle contient (4).

Dans ces conditions, non seulement la spiritualité de Dieu restait

---

lution intellectuelle de saint Augustin, pp. 79-158. Du même auteur : *Les écritures manichéennes*, 2 vol. Paris, É. Nourry, 1918. Consulter également l'important article de G. Bardy, *Manichéisme*, dans *Dict. de théologie cath.*, t. IX, c. 1841-1895; spécialement, en ce qui concerne la dogmatique manichéenne, c. 1872-1879. — Saint Augustin a lui-même brièvement résumé son interprétation du manichéisme dans le *De haeresibus*, cap. XLVI; t. 42, c. 33-38.

(1) G. Bardy, *art. cité*, c. 1873, nous semble s'être mépris sur ce point. P. Alfaric, *op. cit.*, p. 97, note 7 semble au contraire admettre, avec raison selon nous, que Mani n'enseignait pas un véritable spiritualisme métaphysique et n'éliminait de l'idée de Dieu qu'un corporalisme anthropomorphique et grossier.

(2) *De haeresibus*, XLVI; t. 42, c. 34-35 : « Lucemque istam corpoream..., Dei dicunt esse naturam » (*loc. cit.*, c. 35). En accord avec ce que croyait Augustin : «... qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet ». *Conf.*, VII, 1, 1; éd. Labr., t. I, p. 145.

(3) « Sed quid mihi hoc proderat putanti, quod tu, Domine Deus veritas, corpus esses lucidum et immensum, et ego frustum de illo corpore ». *Conf.*, IV, 16, 31; éd. Labr., t. I, p. 88. — L'épithète de « panthéisme » que l'on applique souvent à cette doctrine, est déplacée; un dualisme ne saurait être panthéiste; Mani ne professait qu'une confusion entre la partie lumineuse de l'homme et Dieu.

(4) Voir l'analyse que donne Augustin de son premier écrit (aujourd'hui perdu) *De pulchro et apto*, dans *Conf.*, IV, 15, 24-27; éd. Labr., t. I, pp. 83-86; c'était un essai d'esthétique matérialiste.

profondément incompréhensible pour Augustin, mais toute solution métaphysique du problème du mal lui devenait par le fait même impossible. Si Dieu est matériel, à plus forte raison les Ténèbres le sont-elles; la matérialité est même, en quelque sorte, leur définition; s'il est matériel, le principe du mal est nécessairement réel; est réel, pour la même raison, tout mal particulier qui participe à ce principe, de sorte que, de quelque point de vue qu'on l'envisage, le mal apparaît comme une réalité positive, dont la coexistence avec un Dieu parfait devient difficile à concevoir (1). Délivré du matérialisme, Augustin n'aurait pas imaginé que le mal fût un corps et il aurait donc pu le concevoir comme la simple privation d'un bien (2); mais le dualisme manichéen, même s'il ne s'en déduisait pas primitivement, vivait cependant du matérialisme de la secte et de sa cécité à l'égard de ce qui est purement spirituel.

Nous touchons ici, avec Augustin lui-même, la racine de toutes les erreurs où il se trouvait engagé. Elle était plus profonde que le manichéisme, qui, en un sens, n'en était lui-même qu'un rejeton, et c'est ce qui explique qu'elle lui ait quelque temps survécu (3). L'origine des maux dont il souffrait, c'était une sorte d'incapacité radicale à concevoir une réalité non corporelle (4); mais l'origine de cette incapacité même, c'était sa confiance coupable dans une raison viciée par un cœur corrompu. Le manichéisme s'effondra, dans la pensée d'Augustin, en raison de sa propre inconsistance. Il s'était annoncé comme une explication rationnelle des Écritures, et une simple comparaison avec les doctrines scientifiques reçues le faisait apparaître comme entièrement déraisonnable (5). Le résultat de cette comparaison

---

(1) « Hinc enim et mali substantiam quandam credebam esse talem et habere suam molem tetram et deformem, sive crassam, quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicuti est aeris corpus : quam malignam mentem per illam terram repentem imaginantur.... Et melius mihi videbar credere nullum malum te creasse — quod mihi nescienti non solum aliqua substantia sed etiam corporea videbatur quia et mentem cogitare non noveram nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur — quam credere abs te esse qualem putabam naturam mali ». *Conf.*, V, 10, 20; éd. citée, pp. 109-110.

(2) *Conf.*, III, 7, 12; éd. Labr., t. I, p. 54 : « ...quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est. Quod unde viderem, cujus videre usque ad corpus erat oculis et animo usque phantasma ? »

(3) *Conf.*, VII, 5, 7; *éd. citée*, t. I, pp. 150-152.

(4) *Conf.*, V, 10, 19 : « Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram — neque enim videbatur mihi esse quicquam, quod tale non esset — ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei ». *Éd. citée*, t. I, p. 109. — « Tunc vero fortiter intendi animum, si quo modo possem certis aliquibus documentis manichaeos convincere falsitatis. Quod si possem spiritalem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abjicerentur ex animo meo : sed non poteram ». *Conf.*, V, 14, 25; éd. citée, t. I, p. 114.

(5) *Conf.*, V, 3, 3; V, 5, 9; éd. citée, t. I, p. 90 et 98-99. — Sur les lectures philosophiques faites alors par Augustin et sa critique du manichéisme, voir P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris, 1918, pp. 229-258.

fut donc son abandon du manichéisme et son adhésion provisoire à l'académisme de Cicéron (1). Augustin n'y voyait alors qu'un scepticisme universel (2), tempéré d'ailleurs par deux éléments qui en restreignaient la profondeur aussi bien que la portée.

En premier lieu, il faut noter qu'au moment même où il désespère de trouver aucune vérité, Augustin ne transige pas sur la notion même de vérité. Bien plus, il reconnaît l'existence d'une science certaine, les mathématiques, et c'est parce qu'il met à haut prix leur certitude qu'il méprise toutes les autres connaissances. Autre est le sceptique qui ne croit pas à la vérité, autre le sceptique qui doute parce qu'il est trop exigeant en matière de certitude. Ce qui manque à ce jeune Augustin, c'est la possibilité d'atteindre à l'évidence des mathématiques dans le domaine de la métaphysique et de la physique (3); son scepticisme est un dogmatisme momentanément découragé.

Et c'est là le deuxième trait qui caractérise l'académisme d'Augustin. Outre ce haut idéal de certitude qui lui reste, on découvre en lui le mouvement même qui l'entraîne vers des certitudes concrètes. Il suspend son assentiment, mais l'incertitude le supplicie : *timens praecipitium et suspendio magis necabar* (4). Bien loin donc d'être établi dans un scepticisme à la Montaigne, Augustin traverse le sien avec impatience, comme une étape entre deux dogmatismes et qu'il a hâte de brûler.

Pendant que s'opérait cette évolution, le matérialisme radical dont souffrait Augustin ne cessait de se maintenir dans sa pensée et d'y exercer son influence. C'était à ses yeux une évidence telle qu'il ne pouvait même songer à la mettre en doute; elle n'en commençait pas moins, sous la pression de diverses influences, à céder du terrain.

C'est la partie la plus extérieure de son matérialisme qui céda la première, celle que l'on pourrait nommer son anthropomorphisme biblique. Étant à Milan, déjà revenu de son manichéisme, mais n'ayant rien à mettre à la place, il entend saint Ambroise commenter allégoriquement l'Évangile. Sous la lettre, et par delà les images matérielles,

---

(1) *Conf.*, V, 10, 19; éd. citée, t. I, pp. 108-109.

(2) *Conf.*, loc. cit. Cf. *De civ. Dei*, IV, 30. Plus tard, il les considérera comme des platoniciens qui dissimulent leurs dogmes sous un scepticisme de façade.

(3) « Tenebam cor meum ab omni assensione timens praecipitium et suspendio magis necabar. Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendi, sed sicut hoc, ita cetera cupiebam sive corporalia, quae coram sensibus meis non adessent, sive spiritalia, de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam ». *Conf.*, VI, 4, 6; éd. citée, t. I, p. 123. — Il est à peine besoin de noter que l'on est ici devant une de ces profondes affinités qui relient la pensée d'Augustin à celle de Descartes.

(4) Cf. l'anecdote du mendiant ivre, *Conf.*, VI, 6, 9-10; t. I, pp. 126-128.

l'évêque de Milan cherche toujours l'esprit (1) : *littera occidit, spiritus autem vivificat.* A partir de ce moment, les anthropomorphismes reprochés aux catholiques par les manichéens disparaissent comme une illusion; pour la première fois, Augustin vient de rencontrer le spiritualisme, celui qui se dresse contre la lettre (2), progrès initial modeste, mais dont les conséquences vont bientôt se multiplier.

L'attention d'Augustin fut d'abord attirée par là sur l'imprudence qu'il avait commise en s'adressant aux manichéens : pour connaître l'enseignement de l'Église, il s'était informé auprès de ses pires ennemis (3). Mais cette position fut elle-même bientôt dépassée. Si l'interprétation des Écritures que l'Église propose est supérieure à celle de ses ennemis, pourquoi ne pas examiner les titres de l'autorité qu'elle s'arroge ? Se méfier des ennemis de l'Écriture invite à croire ses amis; peut-on aller jusqu'à leur accorder une pleine confiance ?

On s'y trouve d'autant plus puissamment invité qu'une première expérience est tout en faveur de l'Église. L'obstacle qui en détournait Augustin, c'était que l'Église impose la foi comme condition de l'intelligence; or les manichéens, qui promettent la raison avant la foi, viennent de faire leurs preuves. Ce qu'ils proposent, sous le couvert de la raison, c'est une masse d'absurdités, et, lorsqu'on leur en demande la preuve, ils vous renvoient à l'autorité de leurs docteurs. La méthode manichéenne aboutit donc à la foi dans l'absurde, de sorte que, ni au début ni à la fin de la recherche, on n'a jamais eu la raison. Des deux marchés, celui que l'Église propose est encore le meilleur : elle nous propose la foi d'abord, mais c'est du moins pour nous donner ensuite la raison.

A cette constatation s'en ajoute une autre; c'est que l'acte de croire, bien loin d'être déraisonnable, est parfaitement normal. Nous en faisons constamment usage dans la vie; il n'est pas d'homme qui ne croie maintes choses, sans les avoir vues, sur la foi de témoins auxquels il fait confiance. Qu'y a-t-il donc d'absurde à croire tant de témoins qui attestent la vérité du contenu des Écritures (4) ? Bien plus, comment ne pas voir que cette autorité de fait, exercée par les Écritures, exige elle-même d'être expliquée ? Au fond, quelle que fût son idée de Dieu et l'étendue de son scepticisme, Augustin n'avait jamais perdu la foi en l'existence d'un Dieu providence (5); comment, dès lors, ne pas soupçonner une finalité de l'autorité ? Comment ne pas penser que Dieu ait voulu cette autorité des Écritures et de

(1) On aura un bon spécimen de l'exégèse de S. Ambroise dans P. de LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, p. 181.
(2) *Conf.*, VI, 4, 6; éd. citée, t. I, p. 123.
(3) *De utilitate credendi*, VI, 13; t. 42, c. 74.
(4) *Conf.*, VI, 5, 7; éd. citée, t. I, p. 124-125.
(5) *Conf.*, VI, 5, 8; éd. citée, t. I, p. 125.

l'Église qui les interprète, pour offrir à tous les hommes, sous un langage humble et à leur portée, la doctrine du salut (1)? Mais ce n'est pas seulement l'ignorant et le simple à qui l'autorité de la foi peut être salutaire; elle l'est pour le sage lui-même qui, ne restant pas toujours au niveau de sa propre sagesse, est heureux de retrouver, dans ses moments de lassitude, l'appui de l'autorité (2). Ainsi donc, on peut croire avant de comprendre, parce qu'il y a des raisons positives de croire. L'autorité précède la raison dans le catholicisme, mais il y a des raisons d'accepter son autorité, et même, en un sens, on ne croirait jamais rien si l'on n'avait pas d'abord compris qu'il faut le croire (3). De là à faire le dernier pas et à courber sa raison devant la foi, il n'y avait que peu de distance; Augustin la franchit enfin (4) et adhère à la doctrine du salut contenue dans les Écritures, garantie par l'autorité de l'Église et fondée sur le Christ, fils de Dieu.

Soutenir, comme on a prétendu le faire, qu'Augustin n'était pas encore chrétien (5) c'est aller contre tous les textes et, sous prétexte d'esprit critique, ruiner la méthode historique elle-même; imaginer que, dès ce moment, sa conversion ait été parfaite et achevée, ce serait méconnaître le caractère qu'Augustin lui-même a toujours attribué à sa conversion. A ses propres yeux, elle ne consista jamais en un acte instantané; elle fut un mouvement continu, qui commence à la lecture de l'*Hortensius* (6), se prolonge par la découverte du sens spirituel des Écritures et atteint l'acte de foi en l'Église du Christ auquel nous sommes arrivés. Augustin a donc la foi, il est dans l'Église, mais sa

(1) *Ibid.*, et *De lib. arbit.*, II, 1, 15; t. 32, c. 1242.

(2) Aspect de la doctrine bien mis en évidence par P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, t. I, p. 14.

(3) « Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.... » *De utilitate credendi*, XXIV, 45; t. 34, c. 141. — « Nullus quippe credit aliquid nisi prius cogitaverit esse credendum ». *De praedestinatione sanctorum*, II, 5; t. 44, c. 962. — Ajoutons pourtant que l'antériorité de la foi par rapport à la raison est purement chronologique. En fait, il faut toujours commencer par croire avant de savoir, lorsqu'on veut apprendre. (*De moribus ecclesiae*, II, 3; t. 32, c. 1311-1312) ce qui n'empêche pas que la connaissance rationnelle soit, en tant que connaissance, d'un ordre supérieur à celui de la foi : « Ad discendum item necessario dupliciter ducimur auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est ». Voir tout cet article dans *De ordine*, II, 9, 26; t. 32, col. 1007. C'est pour avoir ignoré l'origine augustinienne de cette formule que l'on a qualifié de « rationalistes » certains philosophes du moyen âge chez lesquels elle se retrouvait; sur cette méprise voir : JACQUIN, *Le rationalisme de Jean Scot*, dans *Revue des sciences philos. et théologiques*, 1908, t. II, p. 747-748.

(4) *Conf.*, Lib. VI et VII. Pour la formule qui suit, *Op. cit.*, VII, 7, 11; t. I, p. 156.

(5) C'est, à notre sens, l'erreur commise par le travail, si utile à d'autres égards, de P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, pp. 380-381. Pour nier le sens obvie de déclarations aussi expresses que celles de saint Augustin, il faudrait autre chose que l'exégèse et la psychologie personnelle de son historien; voir là-dessus P. MONCEAUX, dans *Journal des savants*, novembre-décembre 1920, et A. LOISY, dans *Revue d'histoire et de litt. religieuse*, 1920, p. 568.

(6) « ... et surgere coeperam ut ad te redirem ». *Conf.*, III, 4, 7; 6, 1, pp. 49-50.

foi est encore informe, grevée d'ignorances, et il lui reste à en appréhender distinctement le contenu (1).

A cette époque, deux obstacles le séparent encore d'une foi qui ne fût plus « informis et praeter doctrinae normam fluitans » : d'abord son matérialisme persistant, avec le problème du mal qu'il transforme en une énigme insoluble (2); ensuite la corruption de ses mœurs. Car Augustin n'est pas seulement en quête d'une théorie, mais d'une pratique. La Sagesse qu'il cherche est une règle de vie; y adhérer, c'est la pratiquer. Or, ce qui le frappe, c'est que la vie de chrétiens tels que saint Antoine ermite ou saint Ambroise traduit en actes une évidente sagesse : détachement des biens de ce monde, continence, chasteté, liberté de l'âme à l'égard du corps, rien n'y manque de ce qui manifeste une parfaite maîtrise de soi. Par là, Augustin se trouve conduit devant un dilemme dont il ne sait comment se dégager. Selon son expérience personnelle, la continence est impossible; selon l'expérience des saints dont il lit l'histoire ou qu'il a sous les yeux, la continence est possible. Augustin n'est donc pas seulement un croyant qui ne connaît pas exactement le contenu de sa foi, c'est encore un homme qui aspire à la vie chrétienne sans pouvoir la réaliser. Sa libération définitive se fera en deux étapes : le néo-platonisme, saint Paul.

Sa rencontre avec le néo-platonisme se fit par l'intermédiaire d'un homme gonflé d'un effroyable orgueil, qui mit entre ses mains une traduction latine de livres de Plotin, et peut-être aussi de Porphyre (3).

---

(1) Cette situation a été clairement décrite par Augustin, *Conf.*, VII, 5, 7; t. I, pp. 150-152; voir la conclusion : « ... stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et salvatoris nostri, in multis quidem adhuc informis et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen non eam relinquebat animus, immo in dies magis magisque imbibebat ».

(2) *Conf.*, VII, 1, 1; t. I, p. 145. VII, 3, 5; t. I, p. 149.

(3) *Conf.*, VII, 9, 13; t. I, p. 158. Augustin précise plus loin que le traducteur de ces livres platoniciens était Marius Victorinus : *Conf.*, VIII, 2, 3; t. I, pp. 177-178. Les traductions de Victorinus, vraisemblablement antérieures à sa conversion au christianisme, sont malheureusement perdues. Nous ne savons donc de quels écrits platoniciens il s'agit. Le mot *platonicorum* suggère plusieurs auteurs. Augustin ayant cité, outre Plotin, Jamblique, Porphyre, Hermès Trismégiste et Apulée, on peut hésiter entre ces noms (*De Civ. Dei*, VIII, 12; t. 32, col. 237, et VIII, 23-24, col. 247-253), mais Plotin a vraisemblablement été sa source principale (sur la leçon controversée de *De beata vita*, 4 : *Platonis, platonicis*, ou *Plotini*, voir J. Barion, *Plotin und Augustinus*, pp. 39-40 et note 16). Compléter le témoignage du liv. VII des *Confessions* sur ce point par *De Civ. Dei*, IX, 7; t. 41, col. 271; X, 2, col. 279-280; X, 14, col. 292-293; X, 16; col. 293-294; X, 23, col. 300, et 24, col. 300-302.

Sur les écrits de Victorinus, voir P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, É. Leroux, 1905; t. III, pp. 373-422. Les écrits de Victorinus sont rassemblés dans Migne, *Pat. lat.*, t. VIII, col. 993-1510. Concernant les relations entre la pensée d'Augustin et celle de Victorinus, voir R. Schmid, *Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895. D'une manière générale, il semble que l'on ait exagéré le néoplatonisme des écrits chrétiens de Victorinus qui nous ont été conservés, surtout de son *Adversus Arium*. Il est souhaitable que la question soit reprise par un historien de la théologie.

L'effet de cette rencontre fut de lui révéler le spiritualisme philosophique. Augustin trouva d'abord dans ces livres la doctrine du Verbe divin, de la création du monde dans le Verbe et de l'illumination des hommes par une lumière divine de nature purement spirituelle, mais il n'y trouva pas l'incarnation (1). Une autre acquisition décisive pour lui fut cette découverte que Dieu, étant la vérité immatérielle et immuablement subsistante, est l'Être, par comparaison auquel les choses changeantes ne méritent pas vraiment le nom d'êtres. De ces dernières on ne peut dire ni qu'elles soient, ni qu'elles ne soient pas (2).

Un troisième trait de lumière, pour Augustin, fut cette idée que tout ce qui est, en tant que cela est, est bon. Lorsqu'on objecte que les êtres ne sont pas bons, parce qu'ils se corrompent, on oublie que pour pouvoir se corrompre, il leur faut précisément être bons. Le mal est la suppression de l'être, de sorte que, si l'on passait à la limite, la suppression totale du bien, réalisant le mal absolu, équivaudrait par définition à la suppression totale de l'être. Ce serait donc le néant. Autant dire que le mal n'est que l'absence et le manque de quelque chose; bien loin d'être un être, le mal n'est rien (3).

Dès lors, une dernière conclusion s'impose, qui libère définitivement Augustin de son angoisse métaphysique. Puisque le mal n'est rien, Dieu n'en saurait être l'auteur. Tout ce qui est, en tant qu'il est, est bon. Ce qui est vrai des êtres matériels l'est des êtres spirituels; ce qui est vrai de leurs substances est vrai de leurs actes, même de leurs actes mauvais, comme les péchés, car ils impliquent un certain

---

(1) On ne doit oublier ni qu'Augustin professait déjà la foi chrétienne lorsqu'il lut ces doctrines « non dans ces termes mêmes, mais tout à fait dans le même sens », chez les platoniciens, ni que sa doctrine de la foi était encore, à cette époque, flottante et mal assurée. On exagère donc lorsqu'on soutient, soit qu'il s'est converti à Plotin avant de se convertir au Christ, soit que sa découverte de Plotin fut sans influence sur sa conversion au Christ. Comme Augustin le dit lui-même, il recueillit toutes ces vérités lorsqu'il les trouva chez les païens, comme cet or que Dieu avait commandé à son peuple d'emporter en quittant l'Égypte (*Conf.*, V, 9, 15), car toute vérité, d'où qu'elle vienne, appartient à Dieu. Voir *De doctr. christiana*, II, 18, 28; t. 34, col. 49; et II, 40; t 34, col. 63. Cf. *Epist. 166*, 9; t. 33, col. 724. Dire qu'au moment où il découvrait Plotin, il ne pensait plus ou ne pensait pas encore en chrétien, est donc adopter sur son évolution un point de vue totalement étranger à celui d'Augustin. On en arrive alors, sous prétexte d'esprit critique, à prétendre mieux connaître qu'Augustin lui-même sa propre histoire et à disqualifier le seul témoin qui nous l'ait racontée.

(2) Sur la concordance du néoplatonisme avec le Prologue de l'évangile de Jean, voir *Conf.*, VII, 9, 13; éd. Labr., t. I, pp. 158-162. — Sur la doctrine de Dieu comme vérité subsistante et Être, *op. cit.*, VII, 10, 16 et 11, 17; t. I, pp. 161-162. — Les problèmes posés par les rapports de la doctrine d'Augustin à celle de Plotin attendent encore un historien qui les discute à fond. Sur l'ensemble de la question, voir surtout Jakob Barion, *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin, 1935.

(3) *Conf.*, VII, 12, 18; éd. citée, t. I, p. 163. Sur cette doctrine, voir plus haut, ch. III, § 1.

bien dans la mesure où ils impliquent de l'être. A partir du moment où il aperçoit cette évidence, Augustin trouve enfin quelque répit, sa folie s'apaise, son âme s'éveille à la connaissance de Dieu, il voit en Lui une infinie substance spirituelle et, pour la première fois, il atteint une vue qui ne soit pas de la chair, mais de l'esprit (1).

Telle fut, pour l'essentiel, la découverte que lui apporta le néo-platonisme. On ne saurait en exagérer l'importance, pourvu toutefois qu'on n'y réduise pas sa conversion. Elle fut pour lui une épuration et une spiritualisation de son christianisme. Ainsi averti par Plotin, Augustin rentra en lui-même et, avec l'aide de Dieu, il découvrit la nature spirituelle, immatérielle, de cette Lumière immuable dont parle saint Jean. Bref, Plotin le rendit capable de concevoir la spiritualité du Dieu chrétien et l'irréalité du mal. Que cette illumination ait été pour lui indissolublement philosophique et religieuse, la chose est incontestable : Augustin venait de découvrir la nature purement spirituelle du Dieu chrétien auquel il adhérait déjà par la foi (2). Nous sommes donc en présence d'une illumination philosophique intégrée à une expérience religieuse et que l'on ne peut en séparer sans fausser arbitrairement le témoignage d'Augustin lui-même.

Quel que soit le récit de cet événement que l'on consulte, celui du *Contra Academicos* ou celui des *Confessions*, on constate que son effet, surprenant à nos yeux, fut d'amener Augustin à lire saint Paul (3). La raison cachée de cette connexion, en apparence étrange, est qu'Augustin se trouve désormais en face de deux évidences : l'admirable vie du Christ, à laquelle il croit par les Écritures, et des saints qui l'ont imité; l'évidence manifeste de la philosophie de Plotin, qu'il vient de découvrir. Or, le bien et le vrai ne sauraient se contredire; il fallait donc que la doctrine chrétienne fut essentiellement d'accord avec celle de Plotin, et c'est pour vérifier cette hypothèse qu'il s'empara, en tremblant, des Épîtres de saint Paul. Une dernière et définitive

(1) *Conf.* VII, 14, 20; éd. citée, t. I, pp. 164-165.

(2) *Contra Academicos*, II, 2, 5; t. 32, c. 921-922.

(3) *Contra Academicos*, loc. cit., c. 921-922 : « Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata : verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans, arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime. — Cf. *Conf.*, VII, 21, 27; éd. citée, t. I, pp. 170-171.

L'enthousiasme premier d'Augustin pour le platonisme et le néo-platonisme ira sans cesse en s'atténuant avec les années. Toute sa vie, il considérera Platon comme le philosophe par excellence et le platonisme comme le vestibule philosophique du christianisme (*De vera religione*, I, 4, 7; t. 34, col. 126. *Epist. 118*, III, 21; t. 33, col. 442, *De civitate Dei*, VII, 9-10; t. 41, c. 233-235); mais si les platoniciens sont aussi près du christianisme que des philosophes peuvent l'être, ils en sont encore loin et, plus tard, Augustin se reprochera de les avoir exagérément loués dans ses premières œuvres. (Voir *Retract.*, I, 1, 4; t. 32, col. 587). Pour une liste des erreurs qu'Augustin leur reprochera, voir NOURRISSON, *op. cit.*, pp. 62-75.

illumination l'y attendait : la doctrine du péché et de la rédemption par la grâce de Jésus-Christ.

Du prologue de l'évangile de Jean, saint Augustin avait tout retrouvé dans Plotin, sauf l'essentiel, qui est que le Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous. La lecture des néo-platoniciens peut donc bien nous faire connaître la vérité, mais elle ne nous donne aucun moyen de l'atteindre. En s'incarnant, le Verbe est venu donner aux hommes mieux que des préceptes, un exemple capable de ramener les âmes à elles-mêmes et de les entraîner vers Dieu (1). Ce qu'Augustin constate, en lisant saint Paul, ce n'est donc pas seulement l'accord du bien et du vrai qu'il espérait découvrir; il constate surtout que toute la vérité philosophique a été déjà révélée aux hommes par Dieu et proposée par une autorité divine qui dispensait leurs faibles raisons de s'épuiser en longues recherches. Il constate en outre la raison profonde de son impuissance morale. Le christianisme de saint Paul, c'est en effet la possibilité de faire passer le platonisme de l'esprit dans le cœur et de la théorie dans la pratique. Dire, avec Plotin, que l'esprit est distinct de la chair, ce n'est aucunement libérer l'esprit de la chair. Augustin peut donc bien suivre Plotin dans ses ascensions métaphysiques vers l'intelligible, il n'en retombera pas moins sous le poids de ses habitudes charnelles, jusqu'à ce que saint Paul lui ait révélé la loi du péché et la nécessité de la grâce qui nous en libère (2). C'est seulement après cette dernière découverte que le visage de la philosophie lui apparut dans toute sa grandeur (3); mais c'est qu'à partir de ce moment aussi philosophie devait pour toujours signifier Sagesse, et Sagesse devait toujours impliquer la vie de la grâce, l'acceptation de ce que Dieu donne aux humbles qui l'acceptent et refuse aux superbes qui prétendent se le donner.

Ainsi le jeune Augustin n'avait fait que recommencer pour son propre compte l'expérience déjà tentée par Justin, Minucius Félix et Lactance, et il avait abouti au même résultat : la solution des problèmes que la raison se pose ne peut lui être fournie que par une doctrine qui ne se réclame pas de la raison. Ni le dualisme matérialiste de Mani, ni l'académisme de Cicéron ne sont des réponses satisfaisantes; le spiritualisme de Plotin lui-même n'est pas une réponse complète; la réponse exacte et totale, ce sont saint Jean et saint Paul qui peuvent seuls nous la donner. La différence qui distingue Augustin de ses prédécesseurs ne se trouve ni dans le problème qu'il pose, ni dans la

(1) *Cont., Acad.*, III, 19, 42; t. 32, c. 956-957. *De Ordine*, II, 5, 16; t. 32, c. 1002. *Epist. 118*, III, 17; t. 33, c. 440-441 (insiste sur le fait que l'exemple du Christ fut un exemple d'humilité).

(2) *Conf.*, VII, 16-18, 22-24; éd. citée. t. I, pp. 165-168; et 21, 27, pp. 170-172.

(3) « ...tanta se mihi philosophiae facies aperuit,... » *Cont. Acad.*, II, 2, 2, 6; t. 32, c. 922.

solution qu'il en apporte, mais dans l'intensité avec laquelle il a vécu ce problème et la profondeur avec laquelle il en a élaboré la solution. La racine du mal dont souffrent les hommes, c'est celle du mal dont il a tant souffert lui-même : l'orgueil. La volonté de trouver la vérité philosophique par la raison seule c'est, appliquée à l'ordre de la connaissance, cette volonté de se passer de Dieu qui mène en tout l'activité de l'homme. L'échec douloureux d'une raison qui capitule devant la foi, et d'une volonté qui s'offre à la grâce, c'est la leçon même par laquelle Dieu nous rappelle au sentiment de notre dépendance : *volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem das gratiam.*

Le souvenir de cette expérience décisive ne devait jamais plus quitter Augustin et les analyses de sa pensée que nous avons proposées attestent la présence constante des deux éléments essentiels de cette expérience : Plotin, la Bible. A Plotin, Augustin doit à peu près tout le matériel et toute la technique de sa philosophie. A la Bible, il doit les conceptions chrétiennes fondamentales qui l'ont obligé à transformer du dedans les thèses plotiniennes qu'il empruntait et à construire ainsi une doctrine nouvelle qui constitue l'un des premiers apports, et l'un des plus originaux, dont le Christianisme ait enrichi l'histoire de la philosophie. La question n'est pas de savoir si c'est là ce qu'Augustin se proposait de faire; on peut seulement constater qu'il a fait pour Plotin ce que saint Thomas d'Aquin devait faire plus tard pour Aristote : soumettre à une révision rationnelle, sous la lumière de la foi, une grande interprétation philosophique de l'univers. Chaque fois que le fait s'est produit, on a vu paraître une philosophie chrétienne. Ce qu'il y a de philosophiquement neuf dans la doctrine de saint Augustin est né de son effort pour transformer en une doctrine créationiste la doctrine émanatiste de Plotin. C'est pourquoi, même lorsqu'il utilise des matériaux empruntés à Plotin, la doctrine qu'il élabore est différente du néoplatonisme. Elle transpose tous les problèmes sur un plan étranger à celui de la philosophie grecque et inaugure l'ère des grandes philosophies chrétiennes qui ne cesseront plus dès lors de se succéder.

Efforçons-nous maintenant de fixer les traits essentiels de la doctrine qui formule cette expérience et d'en dégager l'esprit (1).

(1) Dans la synthèse que nous tentons ici, moins encore que dans le corps de notre travail, nous ne tenons compte des variations de saint Augustin. D'abord parce que, cherchant à dégager les thèses maîtresses du système et à en marquer les connexions, c'est l'élément stable de l'augustinisme qui est l'objet propre de ce livre. Mais nous tenons à ajouter une autre raison. En rendant compte du livre du P. Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, nous lui avions reproché de ne pas avoir étudié la doctrine d'un point de vue évolutif. Ayant fait depuis ce travail, comme le P. Boyer l'avait sans doute fait lui-même, nous tenons à rétracter expressément ce reproche comme mal fondé. Il y a eu une évolution psychologique de saint Augustin; il y a eu bien des variations de détail dont nous

Il apparaît d'abord qu'elle est différente de ce que nous appelons philosophie, au sens ordinaire du mot. Dans la mesure où la philosophie se définit : un effort purement rationnel et théorique pour résoudre les problèmes les plus généraux que posent l'homme et l'univers, la doctrine d'Augustin proclame à chaque page l'insuffisance de la philosophie. D'une part, il sait pour l'avoir éprouvé lui-même, que l'homme abandonné à ses propres ressources est incapable d'atteindre la certitude plénière sans laquelle il n'y a pour lui ni repos, ni bonheur. D'autre part, il cherche une règle de vie plutôt que la solution d'un problème; or cette règle ne sera efficace qu'à la condition d'établir la paix dans la volonté par la domination de l'esprit sur les sens et l'ordre dans les pensées par un système de vérités définitivement soustrait aux rechutes du doute. Il est caractéristique de l'augustinisme qu'il trouve la satisfaction de l'une et l'autre exigence dans un ordre plus qu'humain. Sans le Christ médiateur qui s'est fait chair pour nous libérer de la chair, et sans la révélation de l'Écriture qui fixe avec une autorité transcendante la somme des vérités salutaires, l'homme ne peut qu'errer au gré de sa concupiscence et flotter entre des systèmes antagonistes. Il n'y a pas d'augustinisme sans cette présupposition fondamentale : *la vraie philosophie présuppose un acte d'adhésion à l'ordre surnaturel, qui libère la volonté de la chair par la grâce et la pensée du scepticisme par la révélation.*

D'autre part, c'est un fait constant dans l'histoire de la philosophie que les doctrines où l'inspiration de saint Augustin prédomine, se laissent mal réduire à des exposés synthétiques : Pascal et Malebranche répugnent à se laisser exposer selon l'ordre linéaire qui convient à la doctrine de saint Thomas d'Aquin par exemple. Encore n'est-il que juste de dire que nul augustinien n'a souffert autant qu'Augustin lui-même de son impuissance native à organiser ses pensées selon cet ordre. Le mal contre lequel lutte désespérément l'augustinien, c'est que, pour s'expliquer, il lui faut commencer par ce qui pourrait aussi bien être la fin et que, pour définir un point quelconque de sa doctrine, il lui faut absolument l'exposer tout entière. C'est pourquoi l'on ne sait jamais bien si saint Augustin parle en théologien ou en philosophe, s'il prouve l'existence de Dieu ou développe une théorie de la connaissance, si les vérités éternelles dont il parle sont celles de la science ou celles de la morale, si c'est une doctrine de la sensation qu'il expose ou si ce sont les suites du péché originel; tout se tient et s'entretient si

avons signalé bon nombre, mais nous n'avons jamais réussi à déceler la moindre variation proprement philosophique dans aucune de ses thèses essentielles. Saint Augustin a fixé ses idées maîtresses dès sa conversion, même, croyons-nous, en ce qui concerne la grâce, et il a toujours vécu sur ce capital une fois constitué. Il va sans dire que l'étude des variations d'Augustin, là où elles ont eu lieu, garde toute son importance, mais elles relèvent d'un point de vue différent, et complémentaire, de celui que nous avons adopté.

bien, qu'Augustin ne peut saisir un anneau de la chaîne sans tirer à soi la chaîne tout entière, et l'historien, qui tente à son tour de l'examiner anneau par anneau, souffre constamment de lui faire violence et, en chaque point où il lui assigne une limite provisoire, de la briser.

C'est que, peut-être, cette absence d'ordre dont souffre l'augustinisme n'est que la présence d'un ordre différent de celui que nous attendions. A la place de l'ordre synthétique et linéaire des doctrines qui suivent la norme de l'intellect, nous trouvons le mode d'exposition nécessairement autre, qui convient à une doctrine dont le centre est dans la grâce et dans la charité. S'il s'agit moins de savoir que d'aimer, la tâche propre du philosophe est moins de faire connaître que de faire désirer; or, pour exciter l'amour, on ne démontre pas, on montre, et c'est ce que ne lasse pas de faire saint Augustin : « Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit, car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point, qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours » (1). Ainsi, dans les œuvres d'Augustin, la digression qui semble constamment rompre l'ordre du discours est l'ordre même. C'est par elle qu'au lieu de nous conduire simplement à Dieu comme à un terme, il nous y réfère constamment comme à un centre où, selon quelque direction que l'on s'en éloigne, il faut nécessairement revenir. Parle-t-il des corps matériels ? Les choses sont rythmes, formes, nombres, donc images des nombres intelligibles et par conséquent de Dieu même. S'agit-il de connaissance ? La moindre perception implique la mémoire, le jugement vrai et Dieu qui en est la règle. De la volonté ? Tout mouvement du vouloir est désir, tout désir est amour, tout amour, par delà chacun des biens particuliers qu'il vise, tend vers le Bien des biens, qui est Dieu. De la science ? Toute science s'ordonne vers la Sagesse, qui est jouissance de Dieu par l'amour. De la vie sociale ? Toute l'histoire de l'humanité se réduit à celle de la cité céleste, dont les citoyens n'ont d'autres liens que leur commun amour de Dieu. Quelque problème qu'il soulève, Augustin le traite donc comme un point, qu'il rapporte à Dieu pour nous le montrer toujours. Particulièrement évident chez lui, ce caractère se retrouvera toujours à quelque degré chez les philosophes soumis à son influence : *la méthode naturelle de l'augustinisme est la digression; l'ordre naturel d'une doctrine augustinienne est ce rayonnement autour d'un centre, qui est l'ordre même de la charité.*

Mais la charité n'impose à la doctrine son ordre propre que parce

(1) B. Pascal, *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 283. Saint Augustin fut aidé à suivre cet ordre, comme Pascal, par son admirable style ou plutôt, selon la remarque d'un bon connaisseur, par ses styles, « car il a tous les styles, comme il sait prendre tous les tons » P. Monceaux, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Payot, 1924, p. 137.

qu'elle la domine et l'inspire. Dieu en est le centre; or, selon la parole de Jean qu'Augustin ne se lasse pas de répéter, Dieu est charité, et qui dit charité dit amour, c'est-à-dire le poids interne et l'essence même de la volonté. S'il en est ainsi, la volonté devient nécessairement dans cette doctrine la faculté dominante de l'âme humaine, puisqu'en se détournant de sa fin divine elle en sépare l'homme tout entier et qu'en y adhérant elle l'y attache. On a parfois protesté, et non sans raison, contre l'épithète de *volontariste* appliquée à la doctrine de saint Augustin. Il est vrai qu'aucune épithète n'a jamais résumé une philosophie, et l'on peut ajouter qu'étant donné la multiplicité des sens qu'elle peut recevoir, celle-ci serait particulièrement inapte à définir par elle seule une doctrine. Si l'on réduit sa signification à celle d'un *primat de la volonté* (1), ou même d'un *primat de l'amour* (2), il est certain que, là encore, des précisions seront nécessaires. Appliquées à Dieu, de telles expressions n'ont aucun sens, car il est l'Être, et dans l'Être absolu comme tel, une parfaite simplicité exclut toute possibilité d'un primat quelconque en quelque sens que ce soit. Appliquées à l'homme, elle ne peuvent pas signifier non plus qu'il soit plus essentiellement volonté qu'intelligence, pour la simple raison que, sans l'intelligence, la notion même de volonté devient contradictoire et impossible. Ni en Dieu ni en l'homme il n'y a donc primat de la volonté ni de l'amour dans l'ordre de l'être (3); mais en est-il de même dans l'ordre de l'agir dont la philosophie est la règle? Certes, là encore, Augustin n'oublie pas le rôle nécessaire ni l'éminente dignité de l'intelligence; nul ne le conteste; mais il n'en reste pas moins vrai que le terme de la philosophie augustinienne est la sagesse et que, puisqu'elle confond cette sagesse avec la fruition béatifiante du souverain Bien par l'amour, c'est vers un acte de volonté que la doctrine tout entière tend comme vers son terme. Sans intelligence pas de volonté; oui, mais telle sera la volonté, tels seront les objets de l'intelligence, de sorte que, dans ce drame où nous sommes engagés, c'est le vouloir qui décide de tout, puisque de lui dépend le choix qui nous attache à Dieu ou nous en sépare pour toujours. C'est pourquoi au *Deus caritas est* de saint Jean répond exactement la formule d'Augustin en quête de la lumière éternelle : *qui novit veritatem novit eam, et qui novit eam novit aeternitatem : caritas novit eam.* On comprend donc aussi pourquoi, lorsqu'Augustin veut faire saillir en quelques lignes l'unité

(1) Voir les ouvrages de W. Kahl et d'Otto Zänker cité dans notre *Bibliographie*, p. 349 et p. 332.

(2) Max Scheler, *Moralia*, Leipzig, 1923; p. 140. Voir M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, p. 376.

(3) C'est là tout ce que M. Schmaus réussit à prouver contre W. Kahl, O. Zänker et M. Scheler, *op. cit.*, pp. 376-380; mais ni A. Harnack (*op. cit.*, p. 376, note 5) ni lui-même n'ont porté la discussion sur le terrain de leurs adversaires et c'est pourquoi, tout en ayant raison sur le leur, ils ne triomphent pas.

foncière de sa doctrine, il l'envisage moins du point de vue de la connaissance que de celui de la charité. Quelles propositions, quels textes de quelques philosophes que ce soient, quelles lois de n'importe quelles sociétés se peuvent aucunement comparer aux deux préceptes dont le Christ dit que dépendent toute la Loi et tous les Prophètes : *tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée* » et « *tu aimeras ton prochain comme toi-même* » ? (*Matt.*, XXII, 37, 39). La physique y est comprise, parce que toutes les causes de toutes les natures sont dans le Dieu créateur. La morale y est, parce que la vie ne devient bonne et honnête qu'à condition d'aimer ce qu'il faut aimer, comme il faut l'aimer, c'est-à-dire Dieu et le prochain. La logique y est, parce qu'il n'y a de vérité et de lumière de l'âme raisonnable que Dieu seul. Là, enfin, se trouve le salut de toute société légitime, car le fondement et le lien les meilleurs d'une société, c'est-à-dire la foi et une concorde durable, supposent l'amour du bien universel, qui est le Dieu suprême et véritable, et l'amour sincère de tous les hommes en lui, lorsqu'ils s'aiment à cause de lui, à qui l'on ne saurait dissimuler de quel cœur on l'aime. On ne ferait donc, semble-t-il, que formuler la pensée d'Augustin lui-même en disant qu'*une doctrine est augustinienne dans la mesure où elle tend plus complètement à s'organiser autour de la charité.*

Situer la Charité au centre de sa doctrine, ce n'était pas seulement pour saint Augustin s'engager à faire prédominer en l'homme l'amour et la grâce, c'était adopter implicitement une certaine conception de la nature et de ses rapports avec le surnaturel. Son attitude sur ce point est plus complexe qu'il ne semble au premier abord. L'augustinisme passe parfois pour une doctrine qui atténue l'autonomie de la nature jusqu'à en nier pratiquement l'existence. Telle n'était assurément pas l'intention d'Augustin. Son expérience manichéenne lui avait fait comprendre une fois pour toutes que la distinction réelle et exclusive de toute confusion entre Dieu et la nature impliquait, avec la reconnaissance de leur être distinct, l'attribution aux créatures d'une activité qui leur soit propre. Dieu ne se substitue pas aux êtres qu'il administre, mais il les assiste, au contraire, pour leur permettre d'accomplir eux-mêmes leurs propres opérations : *sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat; quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse* (1). Nul ne sera jamais plus ferme que lui sur ce point, mais la difficulté commence lorsqu'il s'agit de définir la nature de ces êtres et des opérations qui leur appartiennent en propre. On peut procéder en métaphysicien, c'est-à-dire en délimitant le contenu des essences et en déduisant

(1) *De civit. Dei*, VII, 30; t. 41, col. 220. — Cf. *De Genesi ad litt.*, IV, 12, 23, t. 34, col. 305. — VIII, 23, 44; t. 34, col. 389-390. — VIII, 25, 46; col. 390-391 : « ... naturas ut sint... »; « ...fiunt, ut naturae sint;... »

de ces essences la nature de leurs opérations; rien n'empêchait Augustin de procéder ainsi, puisqu'il admettait l'existence d'Idées éternelles en Dieu et la conformité des choses à leurs Idées; on peut même dire qu'Augustin considère souvent l'univers de ce point de vue, surtout lorsqu'il ne s'agit pas de l'homme; dès qu'il s'agit de l'homme, au contraire, deux autres points de vue priment celui de la métaphysique et l'on voit Augustin procéder à la fois en psychologue et en historien. Avec ce déplacement de perspective, un changement notable s'introduit dans la méthode, puisqu'au lieu de définir l'homme, comme fait le métaphysicien, selon ce qu'il doit être, l'historien et le psychologue le décrivent simplement tel qu'il est. De là l'idée familière à saint Augustin, quoique surprenante pour des esprits habitués à d'autres méthodes, d'une nature qui ne serait pas faite d'essences inviolables et où, dans certaines limites, les choses pourraient continuer d'être, tout en cessant d'être ce qu'elles sont.

Pour comprendre la raison de ce fait, il faut se souvenir qu'Augustin avait à réconcilier deux perspectives distinctes sur l'univers : la cosmologie platonicienne, avec le monde immobile des essences qui la domine, et la cosmologie judéo-chrétienne, avec l'histoire du monde et de l'homme qu'elle contient. Augustin passe constamment d'une perspective à l'autre, plutôt avec le sentiment de leur unité profonde qu'en vertu d'une doctrine explicitement élaborée pour les unifier. Lorsqu'il se demande ce que c'est que l'homme en général, Augustin propose des définitions abstraites telles que tout métaphysicien peut en proposer; lorsqu'il se demande ce qu'est l'homme concret donné dans l'expérience psychologique, et d'abord lui-même, Augustin descend du plan des idées éternelles sur celui de l'histoire. C'est alors qu'il développe cette cosmologie historique dont les perspectives le ramènent toujours à définir comment Dieu s'est communiqué à la nature et à l'homme par la création; comment, l'ordre établi par cette communication ayant été détruit par le péché, une autre nature a succédé à la première; à quelles conditions enfin l'ordre primitif pourrait être restauré. Au cours de cette immense enquête, sans cesse recommencée et approfondie, la nature que saint Augustin a sous les yeux et qu'il vise expressément, n'est que le reliquat historique de l'ordre divin corrompu par le péché. Tandis que la nature explorée par saint Thomas d'Aquin est une essence métaphysiquement indestructible, dont la nécessité intrinsèque résiste à la corruption du péché originel même, pour ne lui abandonner que les grâces dont il la dépouille et les pouvoirs qu'il amoindrit ou pervertit, Augustin décrit sous le nom de nature l'état de fait déterminé par le péché et ce qui, dans cet état, autorise l'espoir que l'homme en puisse sortir (1). Qu'en dernière

(1) Cf., par exemple : « ... convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut

analyse ces deux attitudes ne soient pas dogmatiquement contradictoires, la chose ne fait à nos yeux aucun doute : saint Augustin n'exclut pas saint Thomas d'Aquin en ce centre de toute philosophie chrétienne, il le prépare bien plutôt et il l'appelle; mais que le plan des deux expositions soit le même, on ne saurait, à notre avis, le soutenir. Saint Augustin réduit l'histoire du monde à celle du péché et de la grâce, parce qu'il pense le drame cosmique en fonction du drame qui s'est joué dans son âme; dans la description de la nature et de l'homme qu'il nous donne, il se laisse toujours guider par une expérience personnelle décisive, celle de sa propre conversion.

Réduit à son essence nue, qui n'est d'aucune race ni d'aucun temps, saint Augustin est l'homme dans sa volonté de se suffire et son impuissance à se passer de Dieu. S'il est vrai que, selon la forte parole de Windelband, sa philosophie soit une « métaphysique de l'expérience intérieure » (1), on doit ajouter que l'expérience intérieure dont sa métaphysique est la formule se réduit précisément à celle de cette ambition et de son échec. Cette doctrine est cela et, fondamentalement, elle n'est rien d'autre; mais comme les forces obscures d'où naît le drame qu'elle raconte sont impliquées dans tout coeur humain, c'est l'orgueil et la misère de chacun de nous qu'elle confesse. De là son individualité et son universalité singulières. Métaphysique de sa propre conversion, la doctrine d'Augustin reste par excellence la métaphysique de la conversion. On comprend dès lors pourquoi le psychologue de la vie intérieure ne pouvait que renforcer chez lui les tendances profondes du théologien de l'histoire. Ce dont il avait une expérience vécue, c'était l'insuffisance radicale de la nature, et c'est de là que naît chez lui la constante préoccupation de restreindre à leurs limites de fait l'amplitude des essences et l'efficace de leurs opérations. Il y a donc une équivoque latente entre les historiens qui disputent si l'on doit ou non classer saint Augustin parmi les philosophes *qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones* (2); en principe, il ne

---

malum meritum prioris, *natura* sequentis sit; et *bonum meritum sequentis, natura* prioris sit ». *De lib. arb.*, III, 20, 56; t. 32, col. 1298. La stabilisation d'un *état* en *nature* dépend toujours de la volonté sage du créateur.

(1) W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 5e édit., Tübingen, 1910, p. 203 et suiv. Voir aussi l'expressive formule de H. Siebeck (également citée par J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem heil. Augustinus*, p. 54) : « Nicht das Verhältnis des Inneren zum Äusseren, sondern das des Inneren zum Innersten, zum Fühlen und Schauen Gottes im Herzen, sind die eigentlichen Objekte und treibenden Kräfte seiner Spekulation ». H. Siebeck, *Die Anfänge der neueren Psychologie*, dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, XCII (1888), p. 189. On ne saurait mieux dire.

(2) Le P. B. Romeyer (*art. cité*) dans *Archives de Philosophie*, VII, 2; 1930, p. 212, nous loue de reviser ici la conclusion de notre mémoire des *Archives d'Hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 1926-1927, p. 126. Nous ne méritons pas cet éloge, car notre position reste la même. Notre article des *Archives* étudiait l'augustinisme du XIIIe siècle, le présent volume étudie celui de saint Augustin, qui en diffère à certains égards et spécialement sur le point en question.

leur en soustrait aucune, mais, en fait, il restreint considérablement la sphère des actions qu'il reconnaît leur être possibles. Attentif surtout à ce qui manque en fait à la nature pour accomplir le désir du divin que Dieu même a mis en elle, Augustin ne la confond aucunement avec le surnaturel, mais il remarque surtout les insuffisances, congénitales ou acquises, dont la claire conscience peut seule nous rendre le sentiment de notre impuissance et raviver en nous le besoin salutaire de Dieu. De là vient qu'*entre deux solutions également possibles d'un même problème, une doctrine augustinienne inclinera spontanément vers celle qui accorde moins à la nature et plus à Dieu* (1).

Tel est, nous semble-t-il, l'esprit de l'augustinisme et l'inspiration commune qui réunit en une même famille des doctrines telles que celles de saint Anselme, saint Bonaventure, ou Malebranche, malgré les divergences ou même les oppositions internes qu'il serait aisé d'y relever. Contre l'augustinisme ainsi entendu, des oppositions séculaires n'ont cessé de faire bloc, témoignant aussi à leur manière de son unité et de son originalité. L'objection fondamentale qu'on lui oppose est d'être en contradiction avec la notion de philosophie, même chrétienne. Qui dit philosophie dit recherche purement rationnelle, c'est-à-dire fondée sur des principes qui ne relèvent que de la seule raison; tel que nous venons de le décrire, au contraire, l'augustinisme exige que la raison prenne son point de départ dans la révélation. Dans la mesure où il exprime les tendances profondes de la doctrine, le fameux *Credo ut intelligam* manifesterait cette confusion fondamentale, puisqu'il donne pour une méthode philosophique ce qui est la méthode par excellence de la théologie. C'est cette dernière science, en effet, qui part normalement des données de la révélation pour en explorer le contenu à l'aide de la raison; par là même, elle accepte consciemment de se situer sur un plan différent de celui du philosophe et de ne pas confondre son œuvre avec la sienne; au contraire, viciée qu'elle est par cette confusion primitive des genres, la doctrine de saint Augustin s'est disqualifiée une fois pour toutes comme philosophie; d'un mot la notion même de *philosophie augustinienne* impliquerait contradiction (2).

---

(1) La préférence marquée de l'augustinisme pour la doctrine des raisons séminales s'explique en grande partie par là. Toute autre conception de la causalité lui laisse l'impression d'une sorte d'activité créatrice déléguée aux créatures; ce sentiment, très vif chez saint Bonaventure, acquiert son maximum d'intensité dans l'occasionalisme de Malebranche. Pour la même raison, la doctrine de l'illumination restera caractéristique de la tradition augustinienne : elle assure la dépendance maxima de l'intellect à Dieu dans l'acte de connaître. Sur aucun de ces deux points saint Thomas ni Duns Scot ne seront des augustiniens; saint Bonaventure, Roger Bacon, Raymond Lulle et Malebranche sont au contraire des représentants authentiques de cette tradition.

(2) Voir P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, (Les philosophes belges, t. VI), Louvain, 1911, p. 55; la note 2 corrige d'ailleurs fortement et heureusement le texte. Par contre, le même auteur s'étonne ailleurs que nous ayons pu présenter la doctrine

Quelque haute que soit l'autorité de ces contradicteurs, il se pourrait que certaines confusions fussent impliquées dans les objections qu'ils soulèvent. Tout d'abord, Augustin ne saurait être confondu sans discrimination avec les partisans d'une *philosophia ancilla theologiae*, précisément parce que, n'ayant jamais imaginé une philosophie à part et une théologie à part, il n'a pas pu, du moins en ce sens, concevoir le projet de faire de l'une la servante de l'autre. Que la philosophie des grecs serve la sagesse chrétienne, c'est tout naturel, précisément parce que la philosophie grecque n'est pas la vraie philosophie; mais dans la mesure où, se critiquant, se redressant et s'épurant, elle s'insère plus parfaitement dans la doctrine salutaire, elle cesse d'exister à part et comme discipline distincte pour se fondre dans l'unité de la sagesse chrétienne. Mais alors, dira-t-on, il est bien vrai que la philosophie comme telle ne jouit d'aucune autonomie dans l'augustinisme et que, littéralement, elle n'existe pas!

La conséquence est en effet nécessaire, si l'on part d'une certaine conception de la philosophie comme essence séparée et que l'on cherche ensuite quelle place une telle philosophie trouverait dans la doctrine de saint Augustin. Elle n'en trouverait en effet aucune. Ce qu'il y a lieu de chercher, ce n'est pas où se trouve la philosophie dans l'Augustinisme, car elle est partout et nulle part. Elle y refuse de se séparer de la révélation, et la certitude qu'elle a de s'y rattacher lui garantit qu'elle est la philosophie vraie (1). On se trompe pourtant lorsqu'on imagine qu'Augustin fonde la vérité de ses conclusions philosophiques sur ce qu'elles seraient déduites de la Révélation; en fait, ni chez lui, ni chez aucun augustinien nous n'avons jamais rencontré une seule idée dont la vérité philosophique fût démontrée par voie d'appel à la foi. En bonne doctrine augustinienne, la foi montre, elle ne démontre pas. Autre chose donc est partir d'une donnée révélée, comme fait le théologien, pour la définir ou en déduire rationnellement le contenu, autre chose partir de cette même donnée révélée, comme fait l'augustinien lorsqu'il philosophe, pour voir si, et dans quelle mesure, son contenu coïncide avec celui de la raison. Pour le théologien qui argumente, et saint Augustin ne s'est pas privé de le faire, la révélation fournit les prémisses de la preuve; pour le philosophe chrétien qui médite, ce que saint Augustin voulait parfois être, la révélation en propose simplement l'objet. Ce qui caractérise la méthode augustinienne comme telle, c'est le refus d'aveugler

---

de saint Bonaventure « comme un système unifié *et en l'appelant un système philosophique* ». (*Bulletin thomiste*, mars 1926, p. 54). Sur la notion de « philosophie chrétienne », voir É. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, J. Vrin, 1936, et sur les controverses récentes à ce sujet, l'exposé d'ensemble de Bernard Baudoux, *Quaestio de Philosophia Christiana*, dans *Antonianum*, t. XI (1936), pp. 486-552.

(1) Sur le problème théologique soulevé par cette attitude, voir l'essai pénétrant de J. Maritain, *De la sagesse augustinienne*, dans *Revue de Philosophie*, 1930, pp. 715-741.

systématiquement la raison en fermant les yeux à ce que la foi montre, d'où l'idéal corrélatif d'une *philosophie chrétienne* qui soit philosophie vraie en tant que chrétienne parce que, tout en laissant à chaque connaissance son ordre propre, *le philosophe chrétien considère la révélation comme une source de lumières pour sa raison* (1).

Un deuxième caractère par lequel l'esprit de la philosophie augustinienne se distingue spécifiquement de tout autre, est le refus constant d'abstraire la spéculation de l'action. Non que l'on puisse parler d'un primat quelconque de l'action dans l'augustinisme (2); tout au contraire, nous avons vu que saint Augustin subordonne expressément l'action à la contemplation. Ce qui est vrai, c'est d'abord que, comme l'homme tout entier doit participer à la béatitude, c'est l'homme tout entier qui doit en poursuivre la recherche. Tout l'augustinisme est une ascension vers Dieu, et heureux sont ceux qui s'élèvent vers lui par la parole et les pensées, mais bienheureux ceux dont ce sont la vie et les actes mêmes qui chantent le Cantique des Degrés : *beati ergo qui factis et moribus cantant canticum graduum* (3)! Or la caractéristique de l'augustinisme sur ce point est précisément qu'il refuse le titre de philosophie vraie à toute doctrine qui, montrant ce qu'il faut faire, ne nous en donne pas la force. Dès lors, la sagesse chrétienne mérite seule le nom de philosophie, parce qu'elle seule permet aux vues de la contemplation de se traduire concrètement en actions. Voilà pourquoi, quelque nombreuses que soient les sources plotiniennes ou platoniciennes de l'augustinisme, il resterait toujours aux yeux d'Augustin une différence fondamentale et une distance infranchissable entre sa doctrine et celle des philosophes grecs dont il s'inspire. Plotin voit la vérité et il la désire; Porphyre sait que la tâche du philosophe est la libération de l'âme, et il y tend de toutes ses forces, mais ni l'un ni l'autre ne connaissent la seule route qui conduise au but : Jésus-Christ, modèle et

(1) Dans le *Bulletin Thomiste*, loc. cit., p. 244, le P. Chenu nous objecte qu'une philosophie n'est pas chrétienne « par l'ordre théologique imposé du dehors à son contenu rationnel, mais par une conception de la nature et de la raison ouvertes au surnaturel ». Nous accordons d'abord que l'ordre théologique ne confère et ne conférerait aucun caractère chrétien à une philosophie en tant que telle, mais nous croyons que c'est là, chez saint Thomas, le signe extérieur du caractère chrétien de sa philosophie. En outre, nous ne pensons pas qu'une philosophie chrétienne doive se déduire d'une théologie, mais se mouvoir à l'intérieur d'une foi, ce qui est entièrement différent. — Quant au critère proposé par le P. Chenu, il nous semble, jusqu'à plus ample examen, définir plutôt une philosophie compatible avec le christianisme qu'une philosophie chrétienne et il y aurait lieu, nous semble-t-il, de distinguer entre les deux.

(2) Du fait qu'il existe un véritable primat de la charité dans l'augustinisme, il ne suit pas que l'on soit en droit de parler d'un primat de l'action, car la charité n'est pas une action qui se distingue de la contemplation et encore moins qui s'y oppose. Comme tout amour, la charité est à la fois connaissance et vouloir, et nous avons vu qu'elle est la source inépuisable de l'action, à laquelle elle ne saurait par conséquent se ramener. Voir plus haut, p. 183.

De Trinitate, XI, 6, 10; t. 42, col. 992.

source de l'humilité (1). Cette science impuissante mérite-t-elle le nom de philosophie ? Augustin le nie puisqu'il est contradictoire de nommer sagesse des systèmes incapables de nous faire obtenir ce que la sagesse a précisément pour objet de nous donner. Tendu tout entier vers la possession de la béatitude, *l'augustinisme ne reconnaît de vraie philosophie que celle qui, non contente de montrer la fin, donne les moyens d'y parvenir.*

Si tels sont vraiment les caractères qui en définissent l'esprit, on peut dire que là où ils font défaut, il n'y a plus d'augustinisme véritable. Pourtant, à s'en tenir au point de vue du métaphysicien qui est le nôtre, on ne saurait équitablement limiter l'influence augustinienne aux doctrines qui en subissent ou en perpétuent l'esprit. C'est un fait constant en histoire de la philosophie, que les grands penseurs mettent en circulation des méthodes et des thèses dont il se fait ensuite un usage contraire aux intentions de leurs auteurs (2). La doctrine d'Augustin n'a pas échappé à cette loi. Bien que les thèses philosophiques dont l'ensemble constitue sa doctrine dépendent étroitement de l'esprit qui les inspire, elles pouvaient néanmoins s'en détacher pour entrer à titre de parties composantes dans des doctrines d'esprit différent (3); il y a donc lieu de définir les idées maîtresses qui, même lorsqu'elles ne se mettent plus au service de son intuition religieuse initiale, attestent encore, là où elles se trouvent, l'influence de saint Augustin.

Préoccupé surtout de faire sentir à la créature les limites de son efficace pour lui faire opérer plus sûrement le mouvement de conversion qui la tournera vers Dieu, l'augustinisme hérite d'abord de la critique platonicienne du sensible, qui correspond, dans l'ordre philosophique, à la condamnation de la chair dans l'ordre religieux (4). Pour mieux

---

(1) *De Civit. Dei*, X, 29. 1-2; t. 41, col. 307-309. — X, 32, 1-3; col. 312-316. — XI, 2; col. 317-318.

(2) Des fragments importants de la critique de Kant sont devenus parties intégrantes des doctrines de Fichte, de Hegel et de Schopenhauer, bien que l'inspiration profonde de ces doctrines aille souvent en sens contraire de la sienne. Littré, Durkheim et les sociologues français contemporains se réclament avec raison de Comte, dont ils appliquent en effet certains principes, encore que Comte les ait ou les eût excommuniés de son Église.

(3) M. É. Baudin a mis en lumière cette vérité de la manière la plus pénétrante : « ... on peut discerner, tout le long de la spéculation augustinienne, la présence constante et le développement parallèle de deux augustinismes philosophiques, celui de l'ontologisme des vérités rationnelles, qui vient précisément s'épanouir chez Descartes, et celui de l'expérimentation des vérités religieuses, qui a son apogée chez Pascal. Augustinismes différents, qui engendrent deux intuitionismes différents, celui de la raison pure et celui du cœur ». *Recherches de sciences religieuses*, 1924, p. 345 ; voir aussi, *ibid.*, 1923, p. 132. — En ce qui concerne Descartes, voir Ét. Gilson, *La pensée religieuse de Descartes*, dans *Rev. de mét. et de morale*, 1925, pp. 518-533.

(4) Sur le rôle joué par saint Augustin comme intermédiaire et interprète de la tradition platonicienne, consulter le livre d'un historien qui est en même temps un philosophe : A. E. Taylor, *Platonism and its influence*, G. G. Harrap, London, sans date.

établir cette primauté de l'esprit sur la matière, saint Augustin fait d'ailleurs appel à tout ce qui, dans la tradition philosophique, pouvait être invoqué en faveur d'une transcendance radicale de l'âme à l'égard du corps. Thèse métaphysique assurément, mais que le moralisme augustinien postule, puisque toute la doctrine tend vers le Souverain Bien et que, le Souverain Bien se trouvant au terme de la ligne des plus grands biens, il est vital pour nous de savoir que les biens les plus grands sont de l'ordre de l'esprit (1). De là découle toute une série de thèses étroitement enchaînées, qui se dissocieront rarement au cours de l'histoire, mais dont la liaison nécessaire n'apparaîtra nulle part avec plus d'évidence que dans les doctrines de Descartes et de Malebranche.

Puisqu'en effet l'âme est radicalement transcendante au corps, elle lui est nécessairement imperméable. C'est là ce que nous avons proposé d'appeler le *principe d'intériorité de la pensée*, parce que le fait que rien ne pénètre du dehors dans l'âme augustinienne commande à lui seul toute cette suite de conséquences. D'abord, puisque tout vient à l'âme du dedans, rien ne peut lui être donné antérieurement à elle; l'âme est donc à elle-même son premier objet. Du même coup, puisque rien ne sépare alors le sujet pensant de l'objet qu'il pense, l'âme augustinienne trouve dans l'acte par lequel elle s'appréhende immédiatement une certitude invincible, garantie de la possibilité d'une certitude en général; c'est donc un premier caractère de l'augustinisme métaphysique que l'*évidence par laquelle l'âme s'appréhende elle-même est la première de toutes les évidences et le criterium de la vérité*.

Lorsqu'on prend à la lettre une conséquence de ce genre, elle en engendre immédiatement deux autres. Puisque rien ne pénètre dans l'âme du dehors et que rien ne s'interpose entre la pensée et la pensée, il faut nécessairement que la sensation elle-même lui vienne du dedans; Descartes s'exprimera donc en authentique augustinien lorsqu'il dira qu'en un sens, toutes nos connaissances, et les sensations elles-mêmes, sont innées (2). D'autre part, on ne peut admettre cette thèse sans soutenir du même coup que chaque sensation atteste beaucoup plus immédiatement l'existence de l'âme, qui la produit, que l'existence du corps, à l'occasion duquel elle la produit. D'où ce deuxième caractère de tout augustinisme métaphysique : *l'âme y est plus connue que le corps* (3).

(1) Voir plus haut, pp. 7-8. — Il est intéressant de comparer avec Descartes, *à Élisabeth*, 15 sept. 1645; édit. Adam-Tannery, t. IV, page 292, lignes 5-12, où la même connexion se retrouve entre la métaphysique spiritualiste et la morale.

(2) Voir *Réponse au placard de Régius*, édit. Adam-Tannery, t. VII, 2e partie, p. 358, ligne 20 et suiv. — Cf. O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, F. Alcan, 1911 (2e édit.), p. 177.

(3) Nous employons l'expression « plus connue » au sens du latin « notior ». Voir

Ce n'est pas tout; si tout vient à l'âme du dedans, il faut nécessairement que les idées des réalités non corporelles différentes d'elle-même lui soient données de la même façon. Or, parmi ces idées, il en est un certain nombre qui ne s'expliquent pas aisément si l'on en cherche l'origine dans l'âme seule, et il en est une, en particulier, dont on ne peut trouver la raison suffisante ni dans les choses, ni dans la pensée même qui la conçoit, c'est celle de Dieu, qui se confond en l'espèce avec celle de la Vérité. Une philosophie de ce genre s'oblige donc par avance à ne rejoindre Dieu qu'en passant par le dedans, mais bien loin de trouver dans cette obligation une contrainte quelconque, elle y voit au contraire une invitation à suivre la voie la plus courte et la plus simple. Pourquoi l'âme, dont la nature est spirituelle comme celle de Dieu même, chercherait-elle à le rejoindre en passant par les corps que leur matérialité sépare de lui? *Propinquior certe nobis est qui fecit, quam illa quae facta sunt;* dans toute métaphysique augustinienne, *la voie qui conduit à Dieu passe nécessairement par la pensée, parce que Dieu nous est plus connu que le corps.*

Ainsi défini dans son esprit et ses thèses maîtresses, l'Augustinisme a déjà fourni une carrière de quinze siècles dont rien ne permet de présager la fin. En lisant les œuvres où cette doctrine s'exprime, il est bien difficile, sinon impossible, de ne pas en sentir la puissante vitalité. D'autre part, c'est un fait que les techniciens qui la pratiquent regrettent souvent le caractère inachevé de la plupart des maîtresses thèses qui la constituent. Avec un peu plus de pratique encore ces philosophes arriveraient peut-être à se rendre compte qu'ils se trouvent là devant un caractère propre de la doctrine, cet inachèvement ne lui étant pas moins essentiel que la méthode digressive dont on lui fait reproche. Ce que nous cherchons spontanément dans ces écrits, c'est un système, c'est-à-dire un ensemble de vérités toutes faites, enchaînées dans un ordre qui nous aide à les comprendre et à les retenir; ce qu'ils nous apportent, c'est une méthode, c'est-à-dire l'ordre qu'il convient de suivre dans une longue série d'efforts qu'il nous incombe à nous-mêmes de fournir. Aussi longtemps que l'on traite cette méthode comme un système, elle apparaît lacunaire et déficiente sous bien des rapports; pas une idée qui s'y définisse avec une rigueur métaphysique achevée, pas un terme technique qui garde d'un bout à l'autre une signification constante, partout des suggestions, des ébauches, des tentatives sans cesse reprises et bientôt abandonnées pour reprendre au moment où l'on croyait que leur auteur lui-même n'y pensait plus. Que l'on tente au contraire d'appliquer cette méthode

É. GILSON. *Index scolastico-cartésien*, Paris, F. Alcan, 1913, pp. 203-204. — Dans les références aux textes de Descartes que nous y donnons, supprimer III, 444, 10, aux lignes 1-2 et 5; corriger en outre, ligne 2, la référence VI, 23 en VI, 33.

au problème de la destinée humaine dont elle cherche la solution, tout change d'aspect, tout s'éclaire; les lacunes de l'œuvre deviennent autant de champs réservés au libre jeu de notre ascèse intérieure; nous comprenons enfin que c'est à nous, et à nous seuls, qu'il appartient de les combler.

Pour peu que l'on y réfléchisse, rien n'est en plus parfaite harmonie que ne l'est cette attitude avec les conditions fondamentales assignées par Augustin à tout enseignement philosophique et à toute recherche. Il se tait trop tôt à notre gré, mais c'est pour nous laisser la parole, car il a montré que rien ne passe d'un esprit dans un autre esprit. On n'apprend jamais rien; chacun ne voit la Vérité commune à tous qu'en tant qu'elle devient la vérité de sa propre pensée; pourquoi le défenseur d'une telle doctrine devrait-il se préoccuper d'ordonner et de développer ses thèses, comme si leur explication et les commentaires indéfiniment extensibles dont elles s'accompagnent pouvaient suppléer l'effort personnel de ceux qui les lisent ? Tout ce qu'il peut faire, c'est les mettre sur la voie de la recherche, leur montrer quelle attitude ils doivent adopter pour découvrir dans la lumière divine les vérités que nul ne peut voir à leur profit ni à leur place. Mais il y a plus. S'il est vrai que je ne puisse voir la vérité que par ma pensée, il l'est encore bien davantage que nul ne puisse jouir pour moi de ma propre béatitude. Or c'est proprement à posséder la béatitude que consiste la sagesse dont la philosophie est l'étude. Croire que l'on peut donner le bonheur en l'enseignant, c'est croire que l'on peut donner la richesse en décrivant l'art de l'acquérir; de même, et pour la même raison, la philosophie n'est pas la science de ce qu'il faut faire, c'en est bien plutôt le pouvoir, et nul ne l'acquiert qu'en le demandant par l'humilité, en le recevant de la grâce, et en l'exerçant par l'effort sans cesse renouvelé d'une volonté que cette grâce libère. C'est à ces conditions seulement que, dépassant une stérile science du bien pour entrer en sa jouissance et possession, l'homme atteint l'acte de la béatitude.

Mais c'est aussi pourquoi, dans le temps même qu'atteignant son terme elle prend pleine conscience de la tâche entreprise, toute introduction à l'étude de saint Augustin se sent vaine, car c'est n'avoir rien fait que de le faire comprendre et ce n'est pas de l'homme qu'il dépend de le faire imiter.

BIBLIOGRAPHIE

DES PRINCIPAUX TRAVAUX

RELATIFS A LA PHILOSOPHIE DE SAINT AUGUSTIN

JUSQU'EN 1943

Nous citons les textes de saint Augustin d'après l'édition collective la plus aisément accessible : *Sancti Aurelii Augustini... opera omnia*, éditées par les Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur; Migne, Patr. lat., t. XXXII-XLVII. Par exception, nous citons les *Confessions* d'après le texte de l'édition de P. DE LABRIOLLE, *Saint Augustin, Confessions*, 2 vol. Paris, *Les Belles Lettres*, 1925-1926.

Un certain nombre d'écrits de saint Augustin ont été réédités en édition critique dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*; on les trouvera énumérés dans *Ueberwegs-Grundriss*, II (11e éd.), p. 96.

Pour l'histoire littéraire d'Augustin et de son siècle, l'ouvrage fondamental à consulter est P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tomes III-VII, Paris, Leroux, 1905-1923.

Comme lexique et table générale on peut utiliser D. LENFANT, O. P., *Concordantiae augustinianae*. Paris, t. I, 1656; t. II, 1665.

RECUEILS COLLECTIFS

A L'OCCASION DU XVe CENTENAIRE DE LA MORT DE SAINT AUGUSTIN (430-1930)

Aurelius Augustinus : Die Festschrift der Görres-Gesellschaft zum 1500 Todestage des heiligen Augustinus, publié par M. GRABMANN et J. MAUSBACH, Köln, J. P. Bachem, 1930.

Miscellanea Agostiniana, Testi e studi pubblicati a cura dell' Ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo Dottore, Roma, Tipografia Vaticana, 2 vols. 1930 et 1931.

Saint Augustin, dans *La Vie spirituelle*, Juillet 1930, t. XXIV, nº 1.

Miscellanea augustiniana. Gedenkenboek samengesteld uit verhandelingen over S. Augustinus bij de viering van zijn zalig overlijden voor 15 eeuwen, Rotterdam, Brusse, 1930.

Études sur saint Augustin (430-1930), dans *Archives de Philosophie*, vol. VII, cahier 2; Paris, Beauchesne, 1930.

A Monument to St. Augustine, publié par M. C. D'ARCY, London, Sheed and Ward, 1930. — New-York, The Dial Press, 1931.

Mélanges Augustiniens, publiés à l'occasion du quinzième centenaire de saint Augustin, Paris, Marcel Rivière, 1931.

Saint Augustin, Dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, Paris, Bloud et Gay, 1930.

S. Agostino : Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte, publié par A. GEMELLI, Milano, « Vita e Pensiero », 1931.

I. — LA VIE, L'HOMME ET L'ŒUVRE.

POSSIDIUS. — *Vita sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio Calamensi Episcopo.* En tête des œuvres de saint Augustin, Migne, Pat. lat., t. 32, col. 33-578.

WEISKOTTEN (Herb. T.). — *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo, edited and revised text, introduction, notes and an english version* (Ph. D. Dissertation) Princeton University Press, Princeton, 1919.

LENAIN DE TILLEMONT. — *Mémoire pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome XIII; Paris, 1702. (Point de départ de tous les travaux ultérieurs et reste encore un ouvrage fondamental).

BINDEMANN (C.). — *Der hl. Augustinus*, I Bd. Berlin, H. Schultze, 1844. II. Bd. Leipzig, H. Schultze, 1855. III Bd. Greifswald, L. Bamberg, 1869 (Vie et analyse des principales œuvres).

POUJOULAT (Fr.). — *Histoire de saint Augustin*, sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie. Paris-Lyon, 3 vols. 1844; 2e édit. 1846; 3e édit. 1852.

BÖHRINGER (Fr. u. B.). — *Aurelius Augustinus Bischof von Hippo*, 2 vol. 1877-1878.

CUTTIS (Ed. L.). — *Saint Augustine*, London and New-York, 1881 (Œuvre de vulgarisation de la *Society for promoting christian knowledge*).

COLLETTE (Ch. H.). — *Saint Augustine... A sketch of his life and writings*, London, W. H. Allen, 1883.

GARD (Maurice). — *Étude sur saint Augustin* (extrait de la *Revue de la Suisse catholique*). Fribourg, 1887 (Esquisse très sommaire).

SCHAFF (Phil.). — *Saint Augustin*, Berlin, W. Hertz, 1854. Édit. anglaise, New-York. 1854. Réédition anglaise augmentée dans Ph. Schaff, *Saint Augustin, Melanchton, Neander*, London, 1886. (Ouvrage de vulgarisation).

WOLFSGRUBER (C.). — *Augustinus*, Auf Grund des Kirchengeschichtlichen Schriftennachlasses von Joseph Othmar Kardinal Rauscher, Paderborn, F. Schöningh, 1898.

HATZFELD (Ad.). — *Saint Augustin* (Les Saints), Paris, Lecoffre, 5e édit., 1898.

HERTLING (G. Freih. v,). — *Augustin. Der Untergang der antiken kultur* (Weltgeschichte in Karakterbildern, I Abteil.), Mainz, F. Kircheim, 1902. (Biographie ornée d'illustrations).

Mc CABE. — *Saint Augustine aud his age*, New-York and London, G. P. Putnam, 1903. (Étudie simultanément et assez sommairement l'homme et l'œuvre).

EGGER (A.). — *Der hl. Augustinus*, Kempten und München, 1904.

SANVERT (A.). — *S. Augustin. Étude d'âme*, Paris, 1906.

GERIE (V. J.). — *Vlajennii Augustin*, Moscou, 1910 (en russe).

THIMME (W.). — *Augustin, ein Lebens-und Charakterbild am Grund seiner Briefe*, 1910.

X. — *Saint Augustine*, London and Edimburgh, 1912.

BERTRAND (L.). — *Saint Augustin*, Paris, A. Fayard, 1913 (trad. anglaise, New-York, D. Appleton, 1914).

MONTGOMERY (W.). — *Saint Augustine. Aspects of his life and thought*, London, 1914.

BANKS (J. S.). — *Augustine as seen in his Letters*, dans *The London Quarterly Review*, 1914, pp. 86-97.

BUONAIUTI (E.). — *S. Agostino*, collection *Profili*, 44. Roma, A. Formiggini, 1917. (Cf. décret du Saint-Office, 27 nov. 1918 et M. CONCETTI, *S. Agostino. Risposta al prof. E. B.* Roma, 1919).

GUILLOUX (Pierre). — *L'âme de saint Augustin*, Paris, J. de Gigord, 1921. (Voir M. JACQUIN, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1922, p. 311).

KARRER (Otto). — *Augustinus. Das religiöse Leben*, München, 1923.

LEGEWIE (Bernh). — *Augustinus. Eine Psychographie*, Bonn, Marcus und Weber, 1925 (Voir H. LANGE, dans *Scholastik*, I (1926), pp. 400-411).

MORIN (G.). — *Où en est la question de Cassiciacum?* dans *La Scuola Cattolica*, Janvier 1927, pp. 51-56 (Cassiciacum serait Cassiago de Brianza).

LESAAR (H.). — *Der heilige Augustinus. Ein Lebensbild*, München, 1930.

PINCHERLE (A.). — *Sant'Agostino d'Ippona, vescovo e teologo*, Paris, 1930.

PAPINI (Giov.). — *Saint Augustin*, trad. par P.-H. Michel, Paris, Plon, 1930.

KREBS (E.). — *Sankt Augustin, der Mensch und Kirchenlehrer*, Köln, 1930.

LABRIOLLE (P. de). — Art. *Augustin*, dans *Dict. d'hist. et de géog. ecclés.*, Paris, t. V, 1931, col. 440-473.

JOLIVET (Régis). — *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris, Denoël et Steele, 1932.

BARDY (Gust.). — *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1940 (Excellente étude biographique).

II. — Études sur l'ensemble de la philosophie d'Augustin.

Pour les travaux anciens, voir É. Portalié, dans *Dict. de théologie catholique*, t. I, col. 2457-2458; et Euloge Nebreda, *Bibliographia Augustiniana seu operum collectio quae divi Augustini vitam et doctrinam quadamtenus exponunt*, Rome, Tipogr. Cuore di Maria, 1928. — Pour les travaux modernes, voir le précieux travail de F. Van Steenberghen, *La philosophie de S. Augustin d'après les travaux du Centenaire* (430-1930), dans *Revue néoscolastique de philosophie*, août 1932, février et mai 1933, tomes XXXIV et XXXV.

Ambrosius Victor (pseud. de A. Martin). — *Philosophia christiana, Ambrosio Victore theologo collectore*, 5 vol. Paris, 1667. 2e édit. 6 vol., 1671. Réimprimé par J. Fabre, *S. Aurelii Augustini... : Philosophia*, Andrea Martin congreg. Oratorii D.-N. Jesu Christi presbytero, collectore, Paris, A. Durand. 1863. (Sur l'oratorien A. Martin et les éditions de son livre, voir H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, pp. 78-79. Cet ouvrage est une mosaïque de textes augustiniens, distribués par matières et soudés par de courtes transitions. Il peut rendre de très grands services comme recueil de textes concernant : l'idée de philosophie dans l'hellénisme et le christianisme, l'existence de Dieu et l'illumination; Dieu et ses attributs; l'âme humaine et ses facultés; la morale).

Nebridius. — *Philosophia magni doctoris ecclesiae et episcopi S. Augustini*, fidei mysteriis per omnia consentiens ac proinde christiana, quam ex ejusdem S. Patris genuinis operibus collegit R. D. Nebridius a Mündelhemi, canonicus regularis Claustro-Neoburgensis in Austria, Vindobonae, 1743.

Théry (A.). — *Le génie philosophique et littéraire de S. Augustin*, Paris, 1861.

Flottes. — *Saint Augustin, son génie, son âme, sa philosophie.* Montpellier, 1862. (Voir Saint-René Taillandier, dans *Revue des Deux Mondes*, 1862; t. 40, pp. 503-512 et G. Combès, pp. 16-17).

Nourrisson. — *La philosophie de saint Augustin*, 2 vol. in-8° de XII-436 et 466 pages. Paris, Didier et Cie, 1865, 2e édit. 1869. (Le premier volume surtout intéresse l'histoire de la pensée augustinienne; le t. II est principalement consacré à celle de son influence. Encore utile à consulter).

Dorner (A.). — *Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung*, Berlin, W. Hertz, 1873.

Dupont. — *La philosophie de saint Augustin*, Louvain, 1881.

Storz (J.). — *Die Philosophie des hl. Augustins*, Freiburg, 1882.

Cunningham (W.). — *St. Austin and his place in the history of christian thought*, Hulsean Lectures (1885); London, 1886.

Spalding (J. F.). *The teaching and influence of saint Augustine. An essay with particular reference to recent misapprehensions.* New-York, J. Pott, 1886.

Martin (J.). — *Saint Augustin*, Paris, F. Alcan. 1901, 2e édit. 1923.

(Excellente étude d'ensemble, très méthodique et très précise; donne sur chaque question, outre une analyse exacte des idées d'Augustin, un grand nombre de références très judicieusement choisies).

PORTALIÉ (É.). — *Augustin (Saint)*, dans *Dict. de Théologie Catholique*, t. I (1902), col. 2268-2472. (Ce travail, qui dépasse de beaucoup le cadre ordinaire d'un article de dictionnaire, constitue en réalité une admirable étude d'ensemble sur les œuvres et le doctrine d'Augustin. Absolument indispensable).

EUCKEN (Rud.). — *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 4e édit., 1902, 17e et 18e édit., 1922. (Traduct. française dans *Annales de philosophie chrétienne*, sept.-oct.-novembre 1909).

EGGER (A.). — *Der hl. Augustinus*, Kempten und München, 1904.

STRASZEWSKI (M.). — *Filosofia swietego Augustyna*, Cracovie, 1906.

TURNER (W.). — *St. Augustine*, dans *The Catholic University Bulletin*, janvier 1912, pp. 3-20 (Résumé de sa philosophie).

TROELTSCH (E.). — *Augustin, die christliche Antike und die Mittelalter*, 1915.

EIBL (Hans). *Augustin und die Patristik* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. X-XI, pp. 283-364). München, E. Reinhardt, 1923. (Histoire de la Patristique dont la pièce centrale est une étude de saint Augustin).

BLONDEL (M.). — *Pour le quinzième centenaire de saint Augustin. L'unité originale de sa doctrine philosophique*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, oct.-déc., 1930, pp. 423-469.

MARITAIN (J.). — *De la sagesse augustinienne*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris. M. Rivière, 1931, pp. 385-411. (On ne saurait trop recommander la lecture de cette profonde étude sur la nature propre de la spéculation augustinienne).

MONNOT (P.). — *Essai de synthèse philosophique d'après le XIe livre de la Cité de Dieu*, dans *Archives de philosophie*, VII, 2 (1930), pp. 142-185.

III. ÉVOLUTION ET CONVERSION DE SAINT AUGUSTIN.

NAVILLE (Adrien). — *S. Augustin. Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination*, Genève, 1872.

WÖRTER (Fr.). — *Die Geistesentwickelung des hlg. Augustins bis zu seiner Taufe*, Paderborn, 1892.

SCHMID (R.). — *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895.

GOURDON (L.). — *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Genève, 1900.

THIMME (W.). — *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung (386-391)* (Neue Studien zur Geschichte der Theol. und Kirche, III). Berlin, 1908.

POPP (J.). — *St. Augustins Entwicklungsgang und Persönlichkeit*. 1908.

BECKER (H.). — *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*, Leipzig,

J. C. Hinrichs, 1908. (Conteste l'historicité du récit des *Confessions*; Augustin fut néo-platonicien plus que chrétien à l'époque de Cassiciacum; son christianisme véritable ne date que d'environ 387-389).

Lesètre (H.) — *Une conversion classique*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1914, pp. 561-583.

Van Haeringen (J.-H.). — *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus*, Groningen, 1917.

Alfaric (Pr.). — *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme*. Paris. E. Nourry. 1918. (Conteste l'historicité des *Confessions* : « moralement comme intellectuellement, c'est au Néo-platonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Évangile » (p. 379). Cette conclusion s'explique par le fait que l'auteur identifie l'évolution *intellectuelle* de saint Augustin avec son évolution totale. — Excellent exposé du manichéisme et de sa critique par saint Augustin. — Voir É. Gilson, *Rev. Philosophique*, Nov.-Déc. 1919, pp. 497-505. P. Monceaux, *Journal des Savants*, Nov.-Déc. 1920. A. Loisy, *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1920, p. 568. (Cf. *Revue critique*, 1923, II, p. 324). M. Jacquin, *Revue des sciences philos. et théologiques*, X (1921), pp. 275-278).

Boyer (Ch.). — *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1920. (Bibliographie renvoyant aux articles de Harnack, Boissier, Schmid, Martin, Loofs, Mondadon que nous ne signalons pas ici : pp. 227-228. Historique de la question, pp. 2-16. Dans l'ensemble, ce travail est le plus pondéré et, à notre sens, le plus juste que l'on ait consacré à cette délicate question).

Nørregaard (Jens). *Augustins religiøse Gennembrud. En Kirkehistorisk undersøgelse*. København, P. Branner, Nørregade, 1920. Trad. allemande : *Augustins Bekehrung*, Tübingen, Mohr, 1923.

Ibero (J.-M.). — *La conversión de San Agustin y el camino a la conversion par la fe católica.*, dans *Razon y Fe*, Juin, 1921, pp. 164-185.

Holl (Karl). — *Augustins innere Entwicklung* dans *Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wissensch.*, Phil.-histor. Klass. 4; 1922.

Wundt (Max). — *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung*, dans *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft*, 1922, pp. 53-64.

Guzzo (Ag.). — *Agostino dal contra Academicos al De vera religione*, Firenze, Vallecchi, 1925.

Gros (H.). — *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*, dans *La vie spirituelle*, Mai 1926, pp. [1] - [2]; Juin 1926, pp. [66] - [88]; Nov. 1926, pp. [15]-[55]; Mars 1927, pp. [168]-[177]; Juillet-Août 1927, pp. [259]-[314]. — (La valeur documentaire des *Confessions* est incontestable).

Zepf (Max). — *Augustins Confessiones*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926 (*Rev. des sc. philos. et théologiques*, 1927, pp. 219-220).

Simpson (W.). — *St. Augustine's conversion*, Londres, 1930.

Duijnstee (D.). — *St. Aurelius Augustinus' Geestesomkeer*, Tilburg, 1930.

Mellet (M.). — *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1935.

IV. — Foi et oraison.

Gangauf (Th.). — *Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nach den Prinzipien des Kirchenvaters Augustinus*, Augsburger gymnasial-Programm, 1851 (d'après M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre.*

Abröll. — *Die Lehre des vatikanischen Konzils vom Glauben, nachgewiesen aus den Schriften des hl. Augustin*, Passauer Studien-programm, 1872 (d'après M. Schmaus, *op. cit.*).

Hahnel (Jul.). — *Verhältnis des Glauben zum Wissen bei Augustin ein Beitrag zu Augustins Erkenntnistheorie*, Programm, Chemnitz, 1891 (d'après M. Schmaus, *op. cit.*).

Schwenkenbacher. — *Augustins Wort : fides praecedit rationem erörtert nach dessen Schriften*, Programm, Sprottau, 1899 (d'après M. Schmaus, *op. cit.*).

Warfield (B.). — *Augustine's doctrine of knowledge and authority*, dans *The Princeton theological Review*, V (1907), pp. 357-397, pp. 529-578.

Grabmann (M.). — *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freib. i. Br. Herder, 1909; t. I, pp. 125-143. (Bibliographie, p. 129, note 5; titres souvent modifiés).

Schmaus (M.). — *Das Verhältnis des Dogmas zur Vernunft*, dans *op. cit.*, pp. 162-190. (Indications bibliographiques, p. 176, note).

Gilson (É.). — *L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae*, Rome, 1930, pp. 75-87.

Boyer (Ch.). — *Philosophie et théologie chez saint Augustin*, dans *Mélanges augustiniens* pp. 173-188.

V. — Psychologie.

Ferraz (M.). — *De la psychologie de saint Augustin*, 1re édit., Paris, Durand, 1862; 2e édit. Paris, E. Thorin, 1869. (Origine et nature de l'âme. Facultés de l'âme : vie, sens, mémoire, imagination, raison, amour. Liberté, Immortalité, Destinée de l'âme après la mort. Cet ouvrage contient bien des amplifications inutiles, mais certaines vues ne manquent pas de pénétration, notamment en ce qui concerne la nature de l'âme et ses facultés. Nourrisson, qui l'a utilisé, en dispense dans une large mesure).

Heinzelmann. — *Ueber Augustins Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele*, Halberstadt, 1868.

Du même auteur. — *Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschlichen Seele*, Iena, 1874.

Wörter (Fried.). — *Die Unsterblichkeitslehre in den philosophischen Schriften des Aurelius Augustinus mit besonderer Rücksicht auf den Platonismus*, Freiburg, 1880.

Werner (Karl). — *Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung*, Wien, 1882.

Ott (W.). — *Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, XIII (1900), p. 45-59 et 138-148. (La seule monographie sur la question; références nombreuses à Plotin. Questions étudiées : division des facultés de l'âme; la sensation; l'indépendance de l'âme à l'égard des impressions corporelles; les intermédiaires entre l'âme et le corps; valeur et vérité de la connaissance sensible. — Le problème mériterait d'être repris sous la forme d'un inventaire exhaustif des textes augustiniens relatifs à cette question).

Zänker (O.). — *Der Primat des Willens von dem Intellekt bei Augustin*, dans *Beitr. z. Förderung christlicher Theologie*, XI, l. Gütersloh, E. Bertelsmann, 1907. (Souligne les raisons théologiques qui ont conduit Augustin à admettre le primat de la volonté). Voir W. Kahl, p. 349.

Thimme (Wilh.). — *Augustins erster Entwurf einer metaphysischen Seelenlehre* (Inaug. Dissert.) Berlin, Trowitzsch, 1908.

Parry (Th. J.). — *Augustine's Psychology during hist first period of litterary activity with special reference to his relation to Platonism* (Inaug. Dissert.) Borna-Leipzig, A. Noske, 1913. (Relations entre l'âme et le corps; nature de l'âme; immatérialité de l'âme; immortalité; épistémologie).

Kratzer (A.). — *Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, XXVIII (1915), pp. 310-335 et 369-395.

Grabmann (M.). — *Die Grundgedanken des hl. Augustins über Seele und Gott*, Köln, 1916. — 2e édit. 1929.

O' Connor (W.). — *The concept of the soul according to saint Augustine*, Catholic University of America, Washington, D. C. 1921.

Seijas (Evaristo). — *Estudios psicológicos sobra San Agustin*, dans *Ciudad de Dios*, CXVI (1921), pp. 202-219; CXXXIV (1923), pp. 195-205 et 254-263 (d'après M. Schmaus, *op. cit.*, p. xxii).

Montgomery (W.). — *St Augustine's attitude to psychic phenomena*, dans *The Hibbert Journal*, 1926, pp. 92-102.

Del Rio (Marcos). — *El compuesto humano segun san Agustin*, Escorial, 1930.

Hieronymus a Parisiis (O. M. C.). — *De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae Thomisticae*, Taurini, Marietti, 1931, pp. 271-331.

VI. — Théorie de la connaissance.

Kleutgen (J.-S.-J.). — *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt*, 2 vol. Münster, 1860. — Traduction française, par Sierp : *La philosophie scolastique*, t. II, pp. 409-454, 1869.

Schutz (L.). — *Divi Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata*, Münster, 1867.

Zigliara (O. P.). — *Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, 2 vol. Roma, 1874.

LEPIDI (O. P.). — *Examen philosophico theologicum de ontologismo*, Louvain, 1874.

WILLMANN (O.). — *Geschichte des Idealismus*, 3 vol. Braunschweig, Fr. Vieweg; I, 1894; II, 1896; III, 1897. (Ce qui concerne Augustin se trouve dans le tome II, chap. IX, pages 231-320. Considérations qui ne sortent que rarement des généralités, mais où se rencontrent néanmoins assez souvent des vues justes et des formules heureuses).

OTT (W.). — *Ueber die Schrift des hl. Augustinus de Magistro*, Hechingen, 1898. (Ott voit dans cet écrit des tendances contradictoires qui s'opposent brutalement et autorisent empiristes et idéalistes à s'en réclamer (p. 14); à son avis, néanmoins, les textes que l'on peut invoquer en faveur d'une interprétation empiriste sont inconciliables avec la doctrine fondamentale de l'augustinisme : l'illumination des vérités éternelles (pp. 34-35).

BUONAIUTI (E.). — S. *Agostino come teorico della cosnoscenza*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, I (1905), pp. 574-591.

MONDADON (Louis de). — *Du doute méthodique chez saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, Janv. Février 1913, pp. 76-78. Simple note. Le doute augustinien exprime plutôt un sentiment religieux qu'une méthode philosophique.

KRATZER (Aloys). — *Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus* (Inaug.-Dissertation). München, A. Frölich, 1913.

HESSEN (J.). — *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus* (Baeumker-Beiträge, XIX, 2) Münster i. W. 1916. (Dieu n'est pas présent à notre pensée *objective*, dans la connaissance la plus haute, mais *effective*; ce n'est pas sa substance, mais son action efficace, qui apparaît à notre esprit; p. 83. Voir B. KÄLIN, dans *Philos. Jahrbuch*, XXX, p. 216 et suiv.)

— *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin*, Paderborn, 1919. (Corrige sur certains points le travail précédent, sous l'influence de la critique de B. Kälin. Voir M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. 77, note 2).

KÄLIN (Bern.). — *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus* (Inaug. — Dissertation, Fribourg, Suisse). Sarnen, L. Ehrli, 1920. (I La connaissance sensible : sa nature, localisation de la sensation, les sens extérieurs et intérieurs, la mémoire sensible. II. La connaissance intellectuelle : connaissances totalement non empiriques; la réminiscence; l'illumination divine; connaissance de l'existence de Dieu. Assez court, mais pénétrant et fort utile à consulter. Peut dispenser des articles de Ott sur la connaissance sensible; en ce qui concerne la connaissance intellectuelle, le meilleur travail que nous connaissions).

BOYER (Ch.). — *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1921. (Vérité et certitude; la Vérité subsistante (Dieu); la Vérité créatrice; la Vérité illuminatrice; la Vérité béatifiante. Cet ouvrage est plutôt un exposé d'ensemble de la philosophie augustinienne en fonction de l'idée de vérité. Défend la thèse de l'accord substantiel de l'augustinisme et du thomisme. Voir sur ce livre B. ROMEYER, *Revue de philosophie*, 1927, pp. 287-302. M. JACQUIN, *Revue des sciences philos. et théol.*, 1922, p. 313).

VEGA (A. Custodio). — *La idea de la verdad en la filosofia de S. Agustin*,

suite d'articles dans *La Ciudad de Dios*, CXXVIII (1922), pp. 125-133 et 252-258; CXXXI, pp. 176-187. CXXXIII (1923), pp. 163-188, 345-361, 426-441; CXXXIV, pp. 5-29, 119-136; CXXXVII (1924), pp. 414-430; CXXXVIII, pp. 32-50, 91-108; CXLII (1925), pp. 448-463; CXLIII, pp. 87-90.

JOLIVET (R.). — *La doctrine augustinienne de l'illumination*, dans *Revue de Philosophie*, 1930, pp. 382-502.

BOYER (Ch.). — *La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction?* dans *Nouvelle revue théologique*, Décembre 1930, pp. 1-14.

DE SIMONE (Lud.). — *Il valore dell' esperienza sensibile nella filosofia di S. Agostino*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini, Marietti, 1931, pp. 312-316.

XIBERTA (Barthol.). — *De abstractione apud S. Augustinum*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini, Marietti, 1931, pp. 317-336.

HESSEN (J.). — *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Dümmler, 1931.

KEELER (L.). — *Sancti Augustini doctrina de cognitione*, (*Textus et Documenta*, series philos., 14), Romae, Univ. Gregoriana, 1933, (Recueil de textes excellement choisis).

JOLIVET (R.). — *Dieu Soleil des esprits*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

VII. — SPIRITUALITÉ.
ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE AUGUSTINIENNES.

MARTIN (J.). — *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris, 1901.

POURRAT (P.). — *La spiritualité chrétienne. Des origines de l'Église au moyen âge*. Paris, 1919 (pages 269-344).

MERKLEN (Pierre-Fourier). — *L'image de Dieu*, dans *Revue Augustinienne*, I (1902), pp. 9-22. — *L'homme image de Dieu*, ibid., pp. 73-83. — *L'âme humaine image de Dieu*, ibid., pp. 569-580.

MARÉCHAUX (Dom B.). — *La doctrine spirituelle de saint Augustin*, dans *La vie spirituelle*, 1920, I, pp. 312 et 409, II, pp. 50 et 141.

BUTLER (Cuthbert). — *Western mysticism, the teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, London, 1922.

MÜLLER (W.). — *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter*, Bern. P. Haupt, 1923. (Étudie la notion de beauté spirituelle; se réfère sans cesse à saint Augustin, avec d'intéressantes suggestions et de déconcertantes erreurs).

CAYRÉ (F.). — *La contemplation Augustinienne. Principes de la spiritualité de S. Augustin*. Paris, A. Blot, 1927. (Étudie le *mysticisme* de saint Augustin (p. 3) et spécialement la forme de contemplation mentale de Dieu qui le caractérise. Ouvrage indispensable pour ce qui concerne les idées fondamentales de Sagesse, de Science et d'Intelligence chez saint Augustin. Cet excellent travail ne contient de douteux qu'un essai de conciliation

entre l'exemplarisme augustinien et la théorie thomiste de la connaissance (chap. VI) qui nous semble l'un des moins heureux du genre. — Consulter sur ce livre : DUMONT, dans *Rev. des sc. philos. et théol.*, 1928, pp. 272-275).

CAYRÉ (F.). — *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris, Desclée De Brouwer, 1933.

G. COMBÈS, *La Charité d'après saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

HENRY (P.). — *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1938.

VIII. — EXISTENCE ET NATURE DE DIEU.

GANGAUF (Th.). — *Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburg, 1865.

VAN ENDERT (C.). *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderen Berücksichtigung Augustins*, Würzburg, 1869 (Dissert.).

DUQUESNOY (F.). — *Une preuve de l'existence de Dieu dans saint Augustin, Dialog. de Libero Arbitrio, II, 3-15*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, Nouvelle Série, XXV (1891), pp. 286-302 et pp. 331-346.

GRUNWALD (G.). — *Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Beiträge-Baeumker, VI, 3; 1907, pp. 4-14 (Résumé sommaire et classification des types de preuves).

WEINAND (H.). — *Die Gottesidee der Grunzug der Weltanschauung des hl. Augustinus* dans *Forschungen z. Christl. Literatur-und Dogmengeschichte*, X, 2, Paderborn, F. Schöningh, 1910. (L'idée néoplatonienne du Dieu conçu comme Un, fécondée par la foi et l'espérance chrétienne d'Augustin, domine toute la doctrine. Cette idée est successivement étudiée dans ses rapports avec la conception augustinienne de la béatitude, la connaissance, le mal, la création, l'âme, l'église et la grâce).

MONDADON (L. de). — *De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu* (*S. Augustin. De libero arbitrio*; II, 2, 3, 7-15, 39). — Dans *Recherches de Science Religieuse*, Mars-Avril, 1913, pp. 148-156. (Oppose la preuve augustinienne à l'argument ontologique de saint Anselme et Descartes et à l'argument idéologique de Bossuet et Leibniz; c'est une preuve par les degrés d'être).

HESSEN (Jos.). — *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, Münster i. W., H. Schöningh, 1920 (Voir la critique de Chr. SCHREIBER, *Philos. Jahrb.*, XXXIV (1921), p. 287 et suiv. et la réponse de J. HESSEN, *ibid.*, XXXV (1922), p. 178 et suiv. — Résumé par M. JACQUIN, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1922, p. 316).

GAEBEL (W.). — *Augustins Beweis für das Dasein Gottes auf Grund der Veränderlichkeit der Welt* (Inaug.-Dissert.), Breslau, R. Nischkowsky, 1924.

SCHMAUS (M.). — *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münsterische Beiträge zur Theologie, 11). Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927. (I. Fondements théologiques de la psychologie

trinitaire d'Augustin : Trinité, processions, relations, personnes, théophanies, missions divines. II. Éclaircissement analogique du dogme à l'aide de la psychologie : analogies de Dieu dans l'homme extérieur et dans l'homme intérieur; étude des formules psychologiques suivie de monographies détaillées sur chacun de leurs termes; *mens*, *memoria*, *verbum*, *imago*, *dilectio*, *donum*. — Travail de tout premier ordre, indispensable pour l'étude du *De Trinitate*. Bibliographie importante, pp. IX-XXV).

GRABMANN (M.). — *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Köln, J. P. Bachem, 1929.

BOYER (Ch.). — *La preuve de Dieu augustinienne*, dans *Archives de philosophie*, VII, 2 (1930), pp. 105-141.

SESTILI (Joach.). — *Argumentum augustinianum de existentia Dei*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini, Marietti, 1931, pp. 241-270.

IX. — CRÉATION. TEMPS. RAISONS SÉMINALES.

BAURAIN (L.). — *Le temps d'après saint Augustin*, dans *Revue augustinienne*, mai 1902, pp. 183-193.

MEYER (H.). — *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, 1914.

MACAIGNE (R.). — *L'idée de la création dans saint Augustin*, dans *Revue Apologétique*, 1er octobre 1922, pp. 32-42.

WOODS (H.). — *Augustine and evolution. A study in the Saint's* De genesi ad litteram *and* De Trinitate, New-York, Univers. knowledge Foundation, 1924. (S. Augustin est opposé à l'évolutionisme).

SCHEPENS (P.). — *Num S. Augustinus patrocinatur evolutionismo?*, dans *Gregorianum*, juin 1925, pp. 216-230. (Répond par la négative).

JANSSENS (Al.). — *De rationibus seminalibus ad mentem S. Augustini*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, janvier 1926, pp. 29-32. (Même thème).

Mc KEOUGH (Mich. J.). — *The meaning of the rationes seminales in St. Augustine* (Ph. D. dissert.) Catholic University of America, Washington, D. C. 1926. (Voir. p. 114, une Bibliographie indiquant plusieurs articles sur les rapports de l'augustinisme et du transformisme que nous n'avons pas cités).

PERA (L.). — *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino-Ipotesi risolutive dei problemi cosmogonici, biologici e psichici fondate sulla concezione agostiniana della creazione*, Florence, 1929.

SINETY (R. de). — *Saint Augustin et le transformisme*, dans *Archives de Philosophie*, VII, 2 (1930), pp. 244-272 (Bibliographie, pp. 271-272).

STARITZ (K.). — *Augustins Schöpfungsglaube dargestellt nach seinen Genesisauslegungen*, Breslau, 1931.

GUITTON (Jean). — *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933.

X. — Le Mal. Le Péché.

Ernst (J.). — *Die Werke und Tügenden der Ungläubigen nach S. Augustin.* Freib. i. Br. 1871.

Scipio. (K.). — *Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Uebel*, Leipzig, 1886.

Buonaiuti (E.). — *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma, 1916 (voir Borgoncini Duca, *Saggio critico su due scritti del Prof. E. Buonaiuti*. Roma, 1919).

Borgese (Maria Pia). — *Il problema del male in sant' Agostino. La libertà, il peccato e la grazia*, 133 p. Cooperativa Prometeo. Palermo, 1921. (I. La volonté, sa liberté sous et par la loi divine, son efficace. — II. La dégradation de la volonté par la faute originelle et son châtiment. — III. La restauration de la volonté par la grâce).

Donau (F.). — *La pensée, de saint Augustin sur la nature du péché originel*, dans *Revue Apologétique*, 1922, pp. 414-425 et 486-495.

Blic. (J. de). — *Le péché originel selon saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, avril 1926, pp. 97-119.

Philips (G.). — *La raison d'être du mal d'après saint Augustin*, Louvain, Museum Lessianum, 1927. (*Rev. des sc. philos. et théol.*, 1928, pp. 270-271).

Jolivet (R.). — *Le problème du mal chez saint Augustin*, dans *Archives de philosophie*, VII, 2 (1930), pp. 1-104.

XI. — Grace et prédestination.

Merlin (C.). — *Véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les pélagiens*, dans Pat. lat., t. 47, col. 886-988.

Mayr (A.), *Augustinus, doctor gratiae*, Ingolstadt, 1721.

Marheinecke (P. O.). — *Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der Gnade*, Berlin, 1821.

Bersot (E.). — *Doctrine de saint Augustin sur la liberté et la providence*, Paris, Joubert, 1843.

Guzzo (Ag.). — *Agostino e il sistema della grazia*, Torino, L'Erma, 1930.

Jonas (H.). — *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Söttigen, 1930.

Boyer (Ch.). — *Le système de saint Augustin sur la grâce*, dans *Recherches de science religieuse*, 1930, pp. 501-525.

Baltzer (J. P.). — *Des hl. Augustinus Lehre über Praedestination und Reprobation*, Wien, 1871.

Rottmanner (O.). — *Der Augustinismus, Eine Dogmengeschichtliche Studie*. München, 1892.

Kolb (Karl). — *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustin*, 1 vol. in-8° de XII-130 pages, Freiburg im Breisgau. Herder, 1908. (Voir M. Jacquin, *Revue des sc. philos. et théolog.*, III (1909), p. 375-376).

Rivière (J.). — *Nature et grâce. Sur une citation de Tertullien dans saint Augustin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1922, pp. 46-49.

Salgueiro (T.). — *La doctrine de saint Augustin sur la grâce d'après le traité à Simplicien*, Séminaire de Coïmbre, 1925.

Maréchaux (Dom B.). — *La nécessité de la grâce d'après saint Augustin*, dans *La vie spirituelle*, mars 1926, pp. 674-692; avril 1926, pp. 5-24.

Kranich (A.). — *Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen natur für di Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre der hl. Augustin und des hl. Thomas*, 1892.

XII. — Morale.

1. Exposés généraux.

Grou. — *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, éd. Cadrès, Paris, 1863.

Mausbach (Jos.). *Die Ethik des heilg. Augustinus*, 2 vol. in-8° de XI-442 et VII-402 pages, Freiburg im Breisgau, Herder, 1909. (Le travail d'ensemble le plus complet sur la morale augustinienne. — I. La Béatitude; l'ordre moral; Dieu et le monde; la Charité, centre de la vie morale; la cupidité, essence et source du mal; le siècle; la fuite du siècle. — II. Lutte contre le Pélagianisme; la grâce et la liberté; le péché originel et l'esclavage de la faute; la vie morale hors du Christianisme; le développement et la vie de la grâce chez le chrétien).

Schubert (A.). — *Augustins Lex-aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen* (Beitr. Z. Gesch. d. Philos. d. Mittel., XXIV, 2) Münster, Aschendorff, 1924.

Roland-Gosselin (Bernard). — *La morale de saint Augustin*, 1 vol. in-16 de 250 p. Paris, M. Rivière, 1925 (I. L'ordre moral : la loi éternelle; la loi naturelle; la loi temporelle; la loi de grâce.—II. La vie morale : la volonté; la vertu. — III. Problèmes de morale sociale : le mensonge, la guerre, le suicide, le mariage, la virginité, la propriété. Travail très exact et très utile).

Arendt (H.). — *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, 1929.

Pereira (Alves). — *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris, G. Beauchesne, 1930.

Boyer (Ch.). — *De fundamento moralitatis secundum S. Augustinum*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini, 1931, pp. 97-109.

Boyer (Ch.). — *Saint Augustin* (collection « les Moralistes chrétiens »), Paris, Gabalda, 1932.

2. Doctrines politiques et sociales.

Fleury (Claude). — *Politique chrétienne tirée d'Augustin*, dans : *Opuscules*, Nîmes, 1730; t. III.

Dubief (L.). — *Essai sur les idées politiques de saint Augustin*, Moulins, 1859. (Voir G. Combès, pp. 15-16).

THOMAS (Frank). — *S. Augustin. La cité de Dieu. Étude historique et apologétique* (Thèse), Montauban, 1886.

REUTER (H.). — *Augustinische Studien*, Gotha, A. Perthes, 1887. (Recueil d'articles parus dans *Brieger Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. IV, pp. 1-43; 204-260; 506-548. Bd. V, pp. 349-386. Bd. VI, pp. 155-192. Bd. VII, pp. 199-256. Bd. VIII, pp. 124-187. Sujets traités : Doctrine de l'Église; Augustin et l'Orient catholique; Cité de Dieu; vie monastique. Beaucoup de vue pénétrantes; tenir compte du caractère tendancieux de certaines interprétations.

MIRBT (Karl). — *Die Stellung Augustins in der Publizistik der Gregorianischen Kirchenstreits*, Leipzig, 1888. (Recueil des textes augustiniens invoqués du IXe au XIIe siècle dans la controverse sur les rapports du Sacerdoce et de l'Empire. Voir G. COMBÈS, pp. 18-19).

SEIDEL (Bruno). — *Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus* (Kirchengeschichtliche Abhandl. Bd. IX), Breslau, G. P. Aderholz, 1909 (Utile monographie).

SCHILLING (Otto). — *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus*, Freib. i. Breisgau, 1910 (Voir G. COMBÈS. pp. 24-26).

SCHOLTZ (H.) *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei. Mit einem Exkurz : Fruitio Dei. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik.* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911 (Voir M. JACQUIN, dans *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1912, pp. 381-382).

ECKSTÄDT (Konr). — *Augustins Anschauung vom Staat* (Inaug.-Dissert.) Kirchain N.-L., Max Schmersow, 1912.

MARTIN (Jules). — *La doctrine sociale de saint Augustin. Études et documents.* Paris, A. Tralin, 1912. (La Société, inégalités sociales; droit de propriété; aumône; la société chrétienne; l'éducation; la tolérance. Appréciation critique dans G. COMBÈS, pp. 26-28).

BLIEMETZRIEDER (Fr.). — *Ueber S. Augustin's Schrift de Civitate Dei*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1913, I, pp. 101-119. (Note sur *De Civit. Dei*, IV, 4 et XV, 4).

OFFERGELT (Francis). — *Die Staatslehre des hlg. Augustinus nach seinen sämtlichen Werken*. Bonn. P. Hanstein, 1914.

HAITJEMA (Th. I.). — *Augustinus Wetenschapsidee. Bijdrage tot de Kennis van de opkomst der idee eener christelijke wetenschap in de antike wereld* (Thèse pour le Doct. en théologie) Utrecht, J. van Drutten, 1917.

FIGGIS (John Neville). — *The political aspects of S. Augustine's City of God.* Londres, Longmans, Green. 1921. (La philosophie de l'histoire, L'État, l'Église, le *De civitate Dei* au moyen âge et dans les temps modernes. Excellent et très pénétrant. Bibliographie, pp. 118-122).

STEGEMANN (V.). — *Augustins Gottesstaat*, Tübingen, Mohr, 1923.

CHAVELOT (V.). *La dottrina dello Stato secondo S. Agostino*, dans *La Scuola cattolica*, sept. 1922, pp. 161-185 (*Rev. des sc. philos. et théologiques*, 1923, p. 122).

SIHLER (E. G.). — *From Augustus to Augustine. Essays and studies dealing*

with the contact and conflict of classic Paganism and Christianity, Cambridge University Press (*Rev. des sc. phil. et théologiques*, 1924, pp. 224-225).

FUCHS (H.). — *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, Weidmann, 1926.

COMBÈS (Gustave). — *La doctrine politique de saint Augustin*, 1 vol. in-8o de VII-482 pages. Paris, Plon, 1927. (Ce travail est un répertoire systématique et détaillé des idées d'Augustin sur le « gouvernement des nations ». Elles y sont groupées sous les chapitres suivants : l'Autorité, la Loi, la Justice, la Patrie, la Guerre, les Rapports de l'Église et de l'État. On trouvera, pages 1-33, une bibliographie critique des travaux antérieurs consacrés à cette question. Quelques lacunes dans cette bibliographie, surtout pour les ouvrages en langue anglaise).

HUMPHREYS (E.). — *Politics and Religion in the days of Augustine* (Columbia University Ph. D. Dissertation), 1927.

SOKOLOWSKI (P. V.). — *Der heilige Augustin und die christliche Zivilisation*. Hall, Niemeyer, 1927.

DUIJNSTEE (D.). — *St. Aurelius Augustinus over Kerk en Staat*, Tilburg, 1930.

BOURKE (Vernon J.). — *The political philosophy of St. Augustine*, dans *Proceedings of the VII th. annual meeting of The Amer. Cath. Assoc.*, St. Louis, Missouri, 1931, pp. 45-55.

PADOVANI (U.). — *La Città di Dio di S. Agostino : teologia e non filosofia della storia*, dans *S. Agostino*, publ. commemorativa del XV centenario della sua morte, Milano, « Vita a Pensiero », 1931.

ARQUILLIÈRE (H.-X.). — *Observations sur l'augustinisme politique*, dans Mélanges augustiniens, Paris, M. Rivière, 1931, pp. 227-242.

ARQUILLIÈRE (H.-X.). — *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge*, Paris, J. Vrin, 1934.

3. PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

SEYRICH (G. S.). — *Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift* De civitate Dei (Inaug.-dissert). Chemnitz, W. Adam, 1891.

NIEMANN (A.). — *Augustins Geschichtsphilosophie*, 1895.

4. DROIT DE PROPRIÉTÉ.

FORTIN (Théodore). — *Le droit de propriété dans saint Augustin*, Caen, A. Domin, 1906.

ROLAND-GOSSELIN (B.). — *La propriété*, dans *La morale de saint Augustin*, III, 6, pages 168-218.

5. TRAVAIL.

WEINAND (H.). — *Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, dargestellt am Problem der Arbeit beim hl. Augustin*, München-Gladbach, 1911.

6. Légitimité de la guerre.

Focherini (A.). — *La dottrina del diritto della guerra da s. Agostino a Baltazar d'Ayala*, Modena, 1911.

Monceaux (Paul). — *Saint Augustin et la guerre*, dans *L'Église et le droit de guerre*, 2e édit. Paris, 1916. (Voir G. Combès, pp. 28-29).

Combès (G.). — *La guerre*, dans *La doctrine politique de saint Augustin*, pp. 255-299.

De la Brière (Yves). — *La conception de la paix et de la guerre chez saint Augustin*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, Rivière, 1931, pp. 227-242.

7. Le problème de la tolérance.

De Harlay (Mgr). — *Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les protestants, avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les Donatistes*, Paris, 1686.

P. Bayle. — *Dictionnaire historique et critique*, 4 vol. in-fol.; 1697, art. *Augustin*.

Saint-René Taillandier. — *Saint Augustin et la liberté de conscience*, dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1862. (Contre Flottes. Voir G. Combès, *op. cit.*, p. 17).

Duchesne (Mgr.). — *Le dossier du Donatisme*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*. Paris, 1090, t. X, pp. 589-650. (Voir G. Combès, pp. 19-20).

Martroy. — *Une tentative de révolution en Afrique, Donatistes et Circoncellions*, dans *Revue des questions historiques*, 1er oct. 1904 et 1er janvier 1905. (Voir G. Combès, p. 20).

Martroy. — *La répression du Donatisme*, Paris, 1912.

Bouvet (A.). — *Saint Augustin et la répression de l'erreur religieuse*, Macon, 1918.

O' Dowd (W. B.). — *The development of St Augustine's opinions on religious toleration*, dans *The Irish theological Quarterly*, octobre 1919, pp. 337-348.

Monceaux (Paul). — *Saint Augustin et le Donatisme*, dans *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tome VII, Paris, 1923. (Voir G. Combès, pp. 30-32).

Baxter (J. H.). — *The martyrs of Madaura A. D. 180*, dans *Journal of theological studies*, oct. 1924, pp. 21-37.

Dugré (A.). — *La tolérance du vice d'après saint Augustin et saint Thomas*, dans *Gregorianum*, sept. 1925, pp. 442-456.

Combès (G.). — *La question donatiste*, dans *La doctrine politique de saint Augustin*, pp. 352-409.

XIII. Exégèse.

Mondadon (L. de). — *Bible et Église dans l'apologétique de saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, nov.-déc. pp. 546-569.

Romeis (K.). — *Augustins Bibelstudium und Stellung zur Bibellesung*, dans *Theologie und Glaube*, 1911, pp. 800-811.

Dorsch (E.). — *St. Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1911, pp. 421-448.

Bruyne (D. de). — *L'Itala de saint Augustin*, dans *Revue Bénédictine*, juillet 1913, pp. 294-314 (*Rev. des sciences philos. et théolog.*, 1913, p. 831).

Morin (G.). — *Discours de saint Augustin pour l'ordination d'un évêque*, dans *Revue Bénédictine*, octobre 1913, pp. 393-412.

Vogels (Henr. Jos.). — *St. Augustinus Schrift de Consensu Evangelistarum, unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen. Eine biblisch-patristische Studie*, 1 vol. in-8° de XIV-148 pages (Biblische Studien, XIII, 5). Freiburg im Breisgau, Herder.

Malfatti (E.). — *Una controversia tra S. Agostino et S. Girolamo*, dans *La Scuola Cattolica*, 1921, pp. 321-338 et pp. 402-426. (Controverse relative au conflit d'Antioche dont il est question dans l'Épître aux Galates).

Talon (Fr.). — *Saint Augustin a-t-il réellement enseigné la pluralité des sens littéraux dans l'Écriture?*, dans *Rech. de sc. religieuse*, janvier 1921, pp. 1-28. (Conclut par la négative).

Rivière (J.). — *Tendicula crucis*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1922, pp. 316-318 (Sens de cette métaphore augustinienne).

XIV. Culture littéraire.

Rottmanner (O.). — *Zur Sprachenkenntnis des heil. Augustinus*, dans *Theol. Quartalschrift*, Tübingen, 1895, pp. 268-276.

Salaville. — *La connaissance du grec chez saint Augustin*, dans *Échos d'Orient*, 1922, pp. 387-393.

Guilloux. — *Saint Augustin savait-il le grec?* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1925, pp. 79-83. (Cf. M. Schmaus, *op. cit.*, p. 9, note 3, à qui nous devons cette référence ainsi que les deux précédentes).

Comeau (M.). — *La rhétorique de S. Augustin d'après les Tractatus in Joannem*, Paris, Boivin, 1930.

Comeau (M.). — *S. Augustin exégète du quatrième évangile*, Paris, Beauchesne, 1930.

Balmus (C.). — *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris, 1930.

Marrou (H. I.). — *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938.

XV. — Théologie. Les Sacrements.

Schmidt (H.). — *Des Augustinus Lehre von der Kirche*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie VI* (1861), pp. 197-255. — Voir aussi, du même auteur : VII, pp. 237-281 et VIII, pp. 261-325.

Scheel (O.). — *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen, 1901.

Friedrich (Phil.). — *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln, J.-P. Bachem, 1907. (Voir *Rev. des sciences philos. et théol.*, II (1908), pp. 377-379, un compte rendu du P. Jacquin, qui donne les références aux articles de H. Kirfel, H. Morilla et A. Alvéry occasionnés par la publication de ce livre).

Blank (O.). — *Die Lehre des hl. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Dogmengeschichtliche Studie*, Paderborn, F. Schöningh, 1907. (*Revue des sciences philos. et théolog.*, II (1908), pp. 382-383).

Adam (K.). — *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, VIII, 1, Paderborn, F. Schöningh, 1908 (*Revue des sciences philos. et théolog.*, III (1909), pp. 368-369).

Pierse (G.). — *The origin of the doctrine of the sacramental character*, dans *The Irish theological quarterly*, avril 1911, pp. 196-211. (Attribue l'origine de cette doctrine à saint Augustin).

Scherer (W.). — *Zur Frage über die Lehre des heiligen Augustinus von der Unbefleckten Empfängnis*, dans *Theologie und Glaube*, 1912, pp. 43-46.

Michel (A.). — *Les différents points de vue de saint Augustin sur la question des « membres » de l'Église*, dans *Les questions ecclésiastiques*, mai 1912, pp. 292-404.

Lehaut (A.). — *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin* (Études de théologie historique, 4), Paris, G. Beauchesne, 1912 (Voir Jacquin, *Rev. des sc. philos. et théol.*, 1912, pp. 380-381).

Hünermann (Fried.). — *Die Busslehre des heiligen Augustinus*, dans *Forschungen zur christl. Literatur-und Dogmengeschichte*, XII, 1. Paderborn, F. Schöningh, 1914. (*Rev. des sc. philos. et théol.*, IX (1920), pp. 276-277).

Adam (K.). — *Die Kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, XIV, 1. Paderborn, F. Schöningh, 1917. (*Rev. des sc. philos. et théol.*, IX (1920), pp. 277-279).

Hocedez (Edg.). — *La conception augustinienne du sacrement dans le Tractatus 80 in Joannem*, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, pp. 1-29.

Batiffol (P.). — *Le catholicisme de saint Augustin*, 2 vol. Paris, J. Gabalda, 2e édit. 1920. (L'Église règle de foi. La controverse donatiste avant saint Augustin. Augustin et le donatisme. Synthèse antidonatiste d'Augustin. La Conférence de 411 : l'Église et l'État. Augustin, Pélage et le siège apostolique. Rome et Carthage. Ecclésiologie et Augustinisme. Voir *Revue des sciences philos. et théol.*, X (1921), pp. 278-280.

LAWSON (R.). — *L'Eucharistie dans saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, mars 1920, pp. 99-152; déc. 1920, pp. 472-525.

GUIBERT (J. de). — *La notion d'hérésie dans saint Augustin*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, nov.-déc., 1920, pp. 368-382. (*Rev. des sc. philos. et théol.*, X, 1921, pp. 368-382).

RIMML (R.). — *Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1921, pp. 43-65, et pp. 229-259.

GALTIER (P.). — *Saint Augustin a-t-il confessé?*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 15 avril 1921, pp. 65-80; 1er juin, 1921, pp. 212-224; 15 juin 1921, pp. 258-275. (*Rev. des sc. philos. et théol.*, 1921, p. 517 et p. 518).

DULAC (A.). — *La doctrine pénitentielle de saint Augustin*, dans *Revue d'histoire et de litt. religieuses*, juin 1921, pp. 251-257.

POSCHMANN (B.). — *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt?* Braunsberg, H. Grimme, 1920. — Du même : *Die Kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, dans *Zeitschrift für Kathol. Theologie*, 1921, pp. 208-228, 405-432 et 497-526. (Contre le travail de K. ADAM cité p. 343.

SCHMOLL. — *Zur kontroverse über die Kirchenbusse des hl. Augustin*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1922, pp. 56-63.

GALLERAND (H.). — *La rédemption dans saint Augustin*, dans *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1922, pp. 38-77. (Voir *Rev. des sciences philos. et théologiques*, 1922, pp. 365-366).

CZUJ (J.). — *Idea biskupstwa u sw. Augustyna*, dans *Przeglad teologiczny*, 1922, pp. 236-245. — *Kosciol katolicki u sw. Augustyna*, *ibid.*, 1923, pp. 209-227 et 270-298.

BORD (J.-B.). — *L'autorité de saint Cyprien dans la controverse baptismale jugée d'après saint Augustin*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, octobre 1922, pp. 445-468.

S. K. — *St. Augustine, the Pope and the « Church Times »*, dans *The Month*, CXLIV (1924), pp. 542-545.

SPALLANZANI (C.). — *La nozione di sacramento in Sant'Agostino*, dans *La scuola cattolica*, mars 1927, pp. 175-188 et avril 1927, pp. 258-268.

BECKMANN (J.). — *Vom Sakrament bei Calvin. Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin*. Tübingen, Mohr, 1926. (*Rev. des sciences philos, et théol.*, 1927, p. 245).

RIVIÈRE (J.). — *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1927, pp. 429-451.

CAPÉRAN (L.). — *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*. Nouv. édition, Toulouse, 1934.

XVI. — PÉDAGOGIE.

EGGERSDORFER (Franz-Xaver). — *Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung*, 1 vol. in-8o de XIV-238 p. (Strassburger theologische Studien, VIII, 3). Freiburg im Breisgau, Herder,

1907 (Marque la dépendance des idées pédagogiques d'Augustin par rapport à ses idées philosophiques. Dans une première époque, la pédagogie d'Augustin est sous l'influence prépondérante du néoplatonisme ; à partir de son épiscopat, Augustin s'occupe surtout d'instruction religieuse).

RESTROPO (F.). — *San Agustin. Sus métodes catequisticos, sus principales catequesis. Introducción, traducción, commentarios y notas*. Madrid, 1925 (d'après M. SCHMAUS, *op. cit.*, p. XX).

XVII. — ESTHÉTIQUE.

VIKMAN. — *Beiträge zur Esthetik Augustins* (Inaug.-Duss.) Weida i. Th. Thomas u. Hubert, 1909. (Le beau, sa nature, ses degrés; le beau sensible dans la nature et dans le corps humain).

SCHERER (W.). — *Ueber die VI Bücher De Musica*, Kirchenmusikalisches Jahrbuch, XXII (1909).

ESCHWEILER (K.). — *Die aesthetischen Elemente in der Religions-philosophie des hl. Augustin* (Inaug.-Dissert). Euskirchen, Euskirchl. Volkszeitung, 1909.

SVOBODA (K.). — *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Paris, Les Belles-Lettres, 1933.

HRUBAN (Jaroslav). — *Esthetika sv. Augustina*, Olomütz, 1920. (En Tchèque. Étude mi-historique et mi-dogmatique).

HURÉ (J.). — *Saint Augustin musicien*, Paris, 1924.

CHAPMANN (Emmanuel). — *Saint Augustine's Philosophy of Beauty*, New-York, Sheed and Ward, 1939. (Le meilleur exposé d'ensemble du problème).

XVIII. — ÉCRITS, DOCTRINES GRAMMATICALES ET LITTÉRAIRES, LANGUE, SYNTAXE ET STYLE D'AUGUSTIN.

FRANCEY (Thérèse). — *Les idées littéraires de saint Augustin dans le De doctrina christiana*. (Extrait d'une thèse de la Faculté des Lettres de Fribourg), Saarbrücken, G. Hofer : voir p. 346.

REUTER (A.). — *Zu dem augustinischen Fragment de arte rhetorica*, dans *Kirchengeschichtliche Studien H. Reuter gewidmet*, 1880.

HUEMER (K.). — *Der Grammatiker Augustinus*, Zeitschrift f. österreich. Gymnas., 1886, p. 256.

CRECELIUS (W.). — *S. Aurelii Augustini de dialectica liber*, Elberfeldae, 1887.

RÉGNIER (A.). *La latinité de saint Augustin*, Paris, Hachette, 1886.

DELFOUR (L.-Cl.). — *De narrationibus quae sunt in sancti Augustini sermonibus*, Parisiis, E. Leroux, 1892.

ESKRIDGE (J.-C.). — *The influence, of Cicero upon Augustine in the development of his oratorical theory for the training of the ecclesiastical orator* (Ph. D. dissertation, Chicago Univ.). Menasha, Wis., 1912.

Mc Intosh (John S.). *A study of Augustine's versions of Genesis* (Ph. D. dissert.). The University of Chicago Press, Chicago, ill., 1912.

Drewniok (Paul). — *De Augustini contra Academicos libri III* (Inaug. Dissert.), Breslau, 1913.

Dräseke (J.). — *Zur Frage nach den Quellen von Augustins Kenntnis der griechischen Philosophie*, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. 89 (1916), pp. 541-562.

Rolfes (E.). — *Hat Augustin Plato nicht gelesen?* dans *Divus Thomas*, Jahrbuch für Philos. und spekulative Theologie, V (1918), pp. 17-39.

Elsner (G.). — *Augustins Kenntnis der antiken Philosophie* (Inaug.-Dissert.), Breslau, 1921.

Wilmart (D.-A.). — *Un sermon de saint Augustin sur le précepte de charité*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 1921, pp. 351-372.

Morin (D. Germain). — *Une prière inédite attribuée à saint Augustin dans plusieurs manuscrits du De Trinitate*, dans *Revue Bénédictine*, XXI (1904), pp. 124-132. — *Prière ancienne et inédite, pareillement attribuée à saint Augustin*, dans *Anecdota Maredsolana*, Seconde série, Paris, I (1913), p. 29, n. 37.

Morin (D.). — *Un traité inédit attribué à saint Augustin*, dans *Revue Bénédictine*, janvier 1911, pp. 1-10. (Sur l'authenticité partielle du *De octo quaestionibus*. Cf. du même, juillet-octobre 1911, pp. 415-416).

Wilmart (A.). — *Un bref traité de saint Augustin contre les Donatistes*, dans *Revue Bénédictine*, avril 1912, pp. 148-167.

Fischer (Bald.). — *De Augustini disciplinarum libro qui est de Dialectica* (Dissert. philologica), Iena, G. Neuenhahn, 1912.

Francey (Th.). — *Les idées littéraires de saint Augustin dans le « De Doctrina christiana »*, Fribourg (Suisse), 1920.

Parsons (Sister Wilf.). — *A study of the vocabulary and rhetoric of the letters of saint Augustine* (Ph. D. dissert.). The Catholic Univers. of America patristic studies, vol. III, Washington, D. C., 1923.

Colbert (Sister M. C.). — *The syntax of the de Civitate Dei of St-Augustine*. Même collection, vol. IV, The Catholic University of America, Washington, D. C., 1923.

Barry (Sister M. Im.). — *Saint Augustine, the orator. A study of the rhetorical qualities of St. Augustine's sermones ad populum*. Même collection, vol. VI, 1924.

Reynolds (Gr.). — *The Clausulae in the De civitate Dei of St. Augustine*. Même collection, vol. VII, 1924.

Morin (D. G.). — *Sermon inédit de saint Augustin sur les huit béatitudes*, dans *Revue Bénédictine*, 1922, pp. 1-13. — *Deux nouveaux sermons retrouvés de saint Augustin*, ibid., 1924, pp. 181-199.

Roles (Heinrich). — *Welches Bild erhalten wir aus St. Augustins Johannestraktaten von dem Redner und seiner Zuhörerschaft*, dans *Theol. prakt. Quartalschrift*, 1925, pp. 528-539.

CHRISTOPHER (J.-P.). — *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episc. De catechizandis rudibus*... Cath. Univ. of Am., vol. VIII, 1926.

MERSCH (E.). — *Une leçon défectueuse dans le texte des* Enarrationes in Psalmos *de saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, décembre 1926, pp. 504-512. (Sur *Enarr. in Ps. 30*, II, au commentaire de *I Cor.*, XII, 12).

WILMART (A.). — *Easter sermons of St. Augustine*, dans *The Journal of theological studies*, juillet 1926, pp. 337-356. — *Ibid.*, janvier 1927, pp. 113-144.

ARTS (Sister M. R.). — *The syntax of the Confessions of saint Augustine.* Cath. Univ. of Am., vol. XIV, 1927.

BRUYNE (D. de). — *Note sur les lettres de saint Augustin*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, juillet 1927, pp. 523-530.

COMBÈS (G.). — *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927.

XIX. — LES SOURCES DE LA DOCTRINE.

NOURRISSON. — *Sources de la philosophie de saint Augustin*, dans *La philosophie de saint Augustin*, t. II, pp. 89-146; Paris, Didier, 1865. (De l'érudition de saint Augustin; Des sources grecques et orientales de la philosophie de saint Augustin. Des sources latines de la philosophie de saint Augustin).

BESTMANN. — *Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit*, Erlangen, 1877.

LOESCHKE (G.). — *De Augustino platonizante in doctrina de Deo disserenda* (Inaug. Dissert.), Iena, 1880.

— Du même : *Ueber Plotin und Augustin*, dans *Zeitschrift für kirch. Wissenschaft und kirch. Leben*, 1884, pp. 337-340.

GRANDGEORGE (L.). — *Saint Augustin et le néo-platonisme*, 1 vol. in-8° de 159 pages (Bibl. de l'École des Hautes-Études. Sciences religieuses, VIII), Paris, E. Leroux, 1896. (Ce que saint Augustin connaissait de la philosophie grecque; Dieu et ses attributs; la Trinité; la création; la providence, le problème du mal et l'optimisme. Rien en ce qui concerne le problème de la connaissance).

SCHÖLER (Heinr.). — *Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung* (Inaug. Dissert.). Iena, A. Kämpfe, 1897. (Influence de Platon sur Augustin en ce qui concerne la théorie de la connaissance métaphysique, la création, l'homme et le mal).

KAUFF (H.). — *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie. I. Teil. Gewissheit und Wahrheit*, Programm des Gymnasiums in München-Gladbach., 1899.

KUHLMANN (Herm.). — *De veterum historicorum in Augustini de Civitate Dei libro primo, altero, tertio vestigiis* (Wissenschaftliche Beilage z. Jahresbericht der Königl. Domschule zu Schleswig, 1899/1900). Schleswig, 1900.

LEDER (H.). — *Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren*

Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes, Marburg (Inaug. Dissert.), R. Friedrich, 1901.

KAUFMANN (N.). — *Les éléments aristotéliciens dans la cosmologie et la psychologie de saint Augustin*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, XI (1904), pp. 140-156.

VASOLD (J.). — *Augustinus quae hauserit ex Vergilio*, 2 Teile, München, 1907 et 1908.

SEEBERG (R.). — *Augustin und der Neuplatonismus*, dans *Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte*, éd. par W. Laible, 1912, pages 95-113.

MANCINI (G.). — *La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neoplatonici*, Napoli, 1919.

IVALDI (Ing. Gaetano). — *Il platonismo di Plotino, sant' Agostino, Cartesio, Leibniz*, extrait de la *Luce del pensiero*, XV, 7 (1922). (Pour mémoire et seulement afin de dispenser d'y avoir recours, car, malgré un titre trompeur, il n'y est pas question de saint Augustin).

DÖRRIES (H.). — *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins De vera religione*, dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 1924, pp. 64-102.

FUCHS (K.). — *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926.

COMBÈS (G.). — *Les Sources*, dans *La doctrine politique de saint Augustin*, pages 34-58. (Sources manichéennes, platoniciennes, cicéroniennes, historiques et littéraires, scripturaires et patristiques des idées politiques de saint Augustin).

BRÉHIER (Ém.). — *Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère*, dans *Revue philosophique*, 1927, pp. 5-35.

MARÉCHAL (J.). — *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, dans *Nouvelle Revue théologique*, 1930, pp. 89-109 et 191-214.

GUITTON (J.). — *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933.

CASAMASSA (Ant.). — *Le fonti della filosofia di S. Agostino*, dans *Acta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini, Marietti, 1931, pp. 88-96.

BARION (J.). — *Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem*, Berlin, 1935.

RITTER (Joach.). — *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus*, Frankf. am Mein, 1937.

MANSER (G. M.). — *Augustinus Philosophie in ihrem Verhältnis und ihrer Abhängigkeit von Plotin*, dans *Divus Thomas*, t. X (1932).

XX. — INFLUENCE DE LA DOCTRINE.

MELZER. — *Augustini et Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione*, 1860.

MILONE (G.). — *Come la filosofia di S. Tommaso da quella di S. Agostino*

per essere differentissima non è discorde, dans *Giornale d. Arcad.*, 1862, t. XXXIV, pp. 37-116.

KAHL (W.). — *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886.

BERNHEIM (E.). — *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins*, dans *Deutsche Zeitschrift fur Geschichtswissenschaft*, 1896, pp. 1-23.

BILLIA (Lor. Michelang.). — *L'esiglio di sant'Agostino*, 1re édit. Torino, Frat. Bocca, 1899, 2e édit. augmentée et refondue, Torino, Fiandesio, 1912 (Diatribe passionnée contre le néo-thomisme et sa théorie de la connaissance au nom de l'augustinisme rosminien).

HARDY (Georges). — *Le « De Civitate Dei » source principale du « Discours sur l'histoire universelle »* (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, XXVIII), Paris, E. Leroux, 1913 (Tables comparatives des emprunts et citations d'Augustin dans l'œuvre de Bossuet).

GILARDI (Piero). — *Un riflesso dell' anima di S. Agostino in Boezio, Dante e Petrarca*, Pavia, Mattei, 1913.

FREDERICH. — *Der Einfluss der Augustinischen Anschauungen von Pax, Justitia und den Aufgaben der Obrigkeit auf die Erlasse und Gesetze der deutschen Könige und Kaiser von der Ottonen-bis zur Stauferzeit* (Inaug. Dissert.), Greifswald, 1914.

BELMOND (S.). — *A l'école de saint Augustin*, dans *Études Franciscaines*, 1914-1921; pp. 7-25 et pp. 145-173. (Compare à la doctrine d'Augustin celles de Mathieu d'Aquasparta, Duns Scot et saint Thomas d'Aquin).

TIRALLER. — *Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scottus und Hincmar von Reims*, 1916.

BLANCHET (L.). — *Les antécédents historiques du Je pense donc je suis*, Paris, F. Alcan, 1920; 1re partie.

FRICK (H.). — *Ghazâlis Selbstbiographie. Ein Vergleich, mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, Hinrichs, 1919. (Voir P. SYNAVE, *Revue des sciences philos. et théol.*, 1921, pp. 441-442).

HESSEN (J.). — *Malebranches Verhältnis zu Augustin*, dans *Philos. Jahrbuch.*, XXXIII (1920), pp. 53-62. (Cf. sur cette question, H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926).

HESSEN (J.). — *Augustinische und thomistische Erkenntnistehre*, Paderborn, 1921. (La tentative de saint Thomas d'Aquin et des thomistes ultérieurs pour surmonter l'opposition entre Augustin et l'aristotélisme médiéval dans le domaine de la théorie de la connaissance, doit être considérée comme un échec; p. 69. Du même auteur consulter *Augustins Erkenntnistheorie im Lichte der neuesten Forschungen*, dans *Phil. Jahrbuch.*, XXXVII, 2 (1924), pp. 183-190. Contre ses conclusions, voir E. ROLFES, dans *Theol. Revue*, 1922, pp. 113 et suiv.).

GEYSER (J.). — *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster, i. W., Aschendorff, 1923. (Voir *Phil. Jahrb.*, XXXVII, 1 (1924), pp. 86-90).

PAQUIER (abbé). — *Luther et l'augustinisme au moyen âge*, dans *Revue de philosophie*, XXIII (1923), pp. 197-208. (Contre les conclusions de A. V. Müller).

GRABMANN (M.). — *Der göttliche Grund menschlicher Warheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin* (Veröffentlichungen der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, I, 4), 1924 (Donne un résumé de la controverse; classe les historiens selon qu'ils concluent à un accord ou à un désaccord foncier entre saint Augustin et saint Thomas (pp. 45-46); estime que les deux doctrines sont en désaccord et que saint Thomas est conscient de ce désaccord).

ARQUILLIÈRE (H. X.). — *Sur la formation de la théocratie pontificale.* Extrait des *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris, Éd. Champion, 1925. (L'auteur involontaire des conceptions théocratiques les plus absolues est saint Augustin : p. 14).

DI SOMMA (Mons.). — *De naturali participatione divini luminis in mente humana secundum S. Augustinum et S. Thomam*, dans *Gregorianum*, septembre 1926, pp. 321-338. (Saint Thomas développe et complète saint Augustin; il ne le contredit pas).

COMBÈS (G.). — *L'influence de la doctrine politique de saint Augustin*, dans *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris, 1927, pp. 411-470.

GILSON (Ét.). — *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, I (1926-1927), pp. 5-127. (L'augustinisme et le thomisme sont en désaccord comme le platonisme et l'aristotélisme; c'est la combinaison opérée par certains augustiniens médiévaux entre saint Augustin et Avicenne qui a obligé saint Thomas à remonter jusqu'à l'origine des difficultés ainsi soulevées et à critiquer saint Augustin). — Voir les critiques de ce travail par Ch. BOYER, *Saint Thomas et saint Augustin d'après M. Gilson*, dans *Gregorianum*, VIII, 1 (1927), pp. 106-110. — Bl. ROMEYER, dans *Archives de Philosophie*, V, 3 (1928), pp. 192-203. — A. GARDEIL, *Saint Thomas et l'illuminisme augustinien*, dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, pp. 313-325.

SESTILI (J.). — *Thomae Aquinatis cum Augustino de illuminatione concordia*, dans *Divus Thomas*, Placentiae, XXXI (1928), pp. 50-82. (Il y a accord substantiel entre les deux doctrines; contre le P. Gardeil et Ét. Gilson).

ROUX (P.). — *Sainte Beuve et saint Augustin*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, avril 1928, pp. 16-30.

CAVALLERA (F.). — *Saint Augustin et le Livre des Sentences*, dans *Archives de Philosophie*, VII, 2 (1930), pp. 186-199.

GILSON (É.). — *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930.

SCHNEIDER (W.). — *Die Quaestiones Disputatae de veritate des Thomas von Aquin in ihrer philosophiegeschichtlichen Beziehung zu Augustinus*, Münster, 1930.

THÉRY (G.). — *L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle*, dans *Analecta Hebdomadae Augustinianae-Thomisticae*, Taurini, Marietti, 1931, pp. 140-200.

CARTON (R.). — *Le christianisme et l'augustinisme de Boèce*, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, M. Rivière, 1931, pp. 243-339.

Cette bibliographie ne se donne pas pour complète. En outre, nous ne connaissons de première main que les trois quarts environ des ouvrages qu'elle contient, c'est-à-dire, approximativement, les sections I-XI, XVII et XX. Nous avons ajouté les autres, qui ne concernent en général qu'indirectement la philosophie de saint Augustin, dans l'espoir de rendre service, mais comme nous n'avions pas toujours à notre disposition les collections françaises ou étrangères où ces travaux ont été publiés, nous n'avons pu vérifier toutes nos références. Le lecteur voudra donc bien nous excuser si quelque erreur s'y était introduite et nous serions reconnaissants pour toutes celles que l'on voudrait bien nous signaler.

Nous tenons à marquer une fois encore notre reconnaissance aux auteurs des admirables bulletins critiques de la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1907-1942, sans lesquels certains travaux, parfois de première importance, nous seraient demeurés inconnus.



INDEX DES QUEST

Les nombres en italiques

AB EXTERIORIBUS AD INTERIORA. . 24
ABDITUM MENTIS *139*
ABSTRACTION. Sa nature 117
ACCORD. Entre la pensée, et ses conditions 98, 165
ACIES. *Animi*, sa définition . . . *284*
ACTION. S'exerce en vue de la contemplation, 153; — relève de la science, 154; — réglée par les Idées, 154.
ADJUVAT. *Ut faciat cui jubet* . . 210
ADMONITIO. De Dieu à l'âme . . *140*
AME : sa définition. 57, 62, 80, 151-152
— ses fonctions. 80, 81, 151
— et une vie une . 278-279, 289-290
— indistinction des facultés. . *290*
— n'est pas Dieu 65, 67
— est une substance . . . 59, 63
— une *natura intelligibilis* . . *100*
— individuelle 65
— son origine . . *8*, 66-68, 94-96
— créée avant le corps . . 272-273
— mystère de son origine . 66, 67
— distincte du corps . . . 58-61
— unie au corps 63, 80
— a une matière spirituelle . . 257, *259*, *268*, 273, *274*
— agit sans cesse dans le corps. 81, 82-83, 116-117
— par l'entremise du cerveau. *63-64*
— supérieure au corps . 58, 69-72, 76-77
— est une pensée 60
— en contact avec les Idées. 64-65
— intermédiaire entre les Idées et le corps . . . 65-66, 167
— sa spontanéité 94
— est immortelle 68-72
— se connait directement . . 101
— pourquoi elle se cherche elle-même . . 133-135, 291
— doit être aimée pour Dieu. 219-220

...TIONS TRAITÉES

...renvoient aux notes.

AME DU MONDE 104
— son existence est hypothétique. 273, 274

AMOUR : est une volonté intense. . 172, 174, 211
— sa définition 180
— image en nous de la Trinité 289-298
— a un sens plus général que dilection. . . . 177
— est le poids de la volonté. 173-174, 178, 210
— meut l'homme 175
— générateur d'actes 176, 183, 217
— détermine la valeur de ces actes 176
— est désintéressé 178
— exige réciprocité. . . . 179
— présuppose la connaissance 135-136
— impliqué dans le concept. 294, 295
— complexité de sa notion . 178
— sa force transformatrice . 8
— l'amour pour Dieu doit être sans mesure . . 180, 219-220
— la justice croît avec l'amour 182
— l'amour humain ne se suffit pas 147
— amour du prochain. . 219-225
— origine de la société . 225-226

ANGES : voient en Dieu les choses sensibles 112
— ne sont pas coéternels à Dieu 251
— désignés sous le nom de Ciel. 257, 258
— connaissance matutinale et vespertinale 257

ANIMATIO : degré de la vie de l'âme. 160

ANIMUS : distinct d'*anima* . . . 56
— identique à *anima*. . . 57
— ne peut se saisir tout entier *138*
— se souvient de soi-même. 138-139

APPEL : de Dieu par la grâce . 201-202

ART : degré de la vie de l'âme . . *160*
— beauté de l'art 280

ATTENTION (*intentio*) : vitale, de l'âme au corps . 63, 64, 82-83
— fixe le sens sur l'objet. 172, 173, 283, 285
— question posée par l'âme aux choses . . 244

AUGUSTIN et l'*Hortensius*. . . . 2
— et le scepticisme . . . 14
— son expérience personnelle. 33, 43, 48-49, 86-87, 299-310

AUGUSTINISME : irréductible à tout théorétisme . . 8, 9, 58, 59
— et philosophie 43, 44, 45
— et Christianisme . *8*, 43
— et théocentrisme . 10
— suspendu aux Idées 64
— ses indéterminations. 62-63, 141-147
— son unité . . 71-72
— n'est pas un occasionalisme . . 73
— caractères généraux . . 310-323
— augustinisme médiéval . . *117*, *121*

AUTORITÉ : divine et humaine . . *36*
— précède la raison . . 39

AVARICE : *radix omnicum malorum.* 154
— liée à l'orgueil dans la faute originelle. 155, 196

BÉATITUDE : objet et définition 1-10, 190
— *cohaerere Deo* . . . 7
— vie de l'âme 140
— *gaudium de veritate*. . 5, 8, 9, 160
— implique la vérité . . 1, 3, 7-8, 135-136
— terme de la philosophie 45, 149
— désir naturel inné . . *2*
— est une plénitude . . 4
— un bien de l'âme . . 4, 7
— Dieu en est l'objet. 3, 6, 7
— objet de fruition . . *7*

BÉATITUDE : l'âme la cherche en se cherchant . . 134, 135
— n'est pas connaissance. 7
— mais en est inséparable. 8, 9
— et société 226

BEAU : fondé sur l'unité . . 279, 280

BIBLE : son interprétation . . . *257*

BIEN : le bien en soi est Dieu . . 180, 183, 185, *186*, 218, 226
— l'amour du Bien dispense de tout le reste . . 180, 181
— tout ce qui est, est un bien. 176, 186
— tout ce que Dieu crée est bon 67

CAUSES SECONDES : limites du leur efficace. 271-273, 316-317
— *omnis causa efficiens est* . . *247*

CHARITÉ : divers sens du terme . *177*
— *Deus est et Dei donum*. 184, *215*, 313
— sa définition 178
— est Dieu circulant en nous *184*
— est le don de soi à Dieu. 181-182
— *seu dilectio* . . *154*, *177*, *183*
— principe de la vie morale 182
— *radix omnium bonorum* . *182*
— implique un amour bon. *177*
— et l'amour de Dieu . . 180
— ne s'oppose pas à la justice 179
— *charitas consummata*. . *183*
— bien ordonnée. . . . 218
— féconde en œuvres, voir AMOUR 183
— libératrice, voir LIBERTÉ.
— opposée à l'avarice . . 154
— charités illicites . . . *177*

CHOSES : sont des signes *25*

CHRIST : sagesse éternelle de Dieu. 5, 99
— et vérité 5
— et mesure. 5
— est notre seul maître . 99-100
— ses mérites . . . 206-207
— grâce de Jésus-Christ . *213*, *214*
— mystère de Jésus . . . *216*
— foi en Jésus-Christ. . . *12*, *38-39*, *46*
— et la béatitude 9
— son autorité 33
— à titre de médiateur . . 38
— objet sensible de la foi . *39*

CHRISTIANISME : est la sagesse . 46, 47
CIEL : signifie les Anges . . 257, 258
CONNAISSANCE : ses degrés . 15, 16, 17
— et amour. . . . 7-8
— et possession . . 7
— et illumination. 106-130
— sensible, sa valeur. 52-53, 101-102
CIRE : les Idées agissent en nous comme un anneau sur la cire. 125
CITÉ : sa définition. . . . 226, 229
— nom mystique pour société. 236, 237, 238
— les deux cités . . 226, 225-242
— sources de la doctrine . 240-241
— leur origine en Adam. . . 226
— leur présent mélange. 231, 238
— leur distinction . . 233-234
— les deux peuples 225
— les deux ordres. . . 228, 231
— description de la *Cité de Dieu* 240
COGITATIO : sens du terme 74, 101, 293
— augustinienne et cartésienne 101
COGITO : ses diverses formules. 14, 15, 21, 53-55, 60, 71, 87
— *si fallor, sum*. . . . 54, 55
— augustinien et cartésien. 52, 53, 54, 55
— conditionne la preuve de l'existence de Dieu. . 14, 15, 53
— et la preuve de l'immortalité de l'âme . . 71, 72
— sens du terme . . 100-101
CONCEPT : entre l'image et le jugement disparait chez Augustin . 117, 122, 124
CONCEPTION : *conceptam rerum notitiam* 110
CONCOURS DIVIN : et la grâce. 201, 202
CONCUPISCENCE : suite et non cause du péché originel 196
— et délectation. . 211
— diminue selon que la charité augmente . . . 221
— mais n'est pas supprimée 222, 223
— et *reatus* . . . 196
CONFESSIONS (de S. Augustin) : leur sens . . . 243, 245
CONJUGIUM : *contemplationis et actionis* 152
CONNAISSANCE RATIONNELLE : intermédiaire entre la foi et la vision béatifique. . . . 9, 10
— nous connaissons l'incorporel par l'âme. 102
CONNAISSANCE SENSIBLE : sa valeur. 48, 49, 102
— et connaissance intelligible. . . . 104
Voir SENSATION.
CONSCIENCE : morale 167
— ses évidences premières 168
CONSERVATION : du monde . . . 271
CONSILIUM : degré de la vie de l'âme. 160
CONTEMPLATION : degré de la vie de l'âme . . 160
— sa définition. 243, 244
— joie qui l'accompagne. . 163
CORONAT : *Deus dona sua* . . . 209
CORPS : consiste en l'étendue . 59, 60
— divisible à l'infini . . . 69
— participe aux Idées par l'entremise de l'âme . . 64
— doit être aimé en vue de l'âme 219, 220
— créé après l'âme. . 272, 273
CRAINTE : degré de la vie de l'âme. 160
— commencement de la sagesse 159, 182
— chassée par la charité. 220, 221
CRÉATION : *ex nihilo* . . 185, 186, 246
— n'a de cause que la volonté de Dieu. . . 246
— et sa bonté. 247
— est par Dieu, non pas de Dieu. . 185, 186, 247
— rien ne peut se créer soi-même 69
— *in principio* . . 248, 256
— faite dans le temps . . 249, 251-252
— *non ut pes ex aeternitate in pulvere* 248
— d'après le modèle des idées divines . . . 110
— sans durée de temps. 256, 257
— et information . 266, 267
— création continuée . . 70
CRÉATURES : entre l'être et le néant. 186
— corruptibles parce que créées de rien. . 188, 191

CRÉATURES : bonnes en tant qu'elles sont. 188
Voir : NATURE.
— ne peuvent être coéternelles à Dieu. 251, 252

CREDO UT INTELLIGAM : Voir FOI.

CROIRE : nécessaire à la vie . . 32, 33
— *à* Dieu et *en* Dieu . . . 37
Voir : FOI.

CROISSANCE : spirituelle 221

CUPIDITAS : au sens d'avarice . . 154
— sa définition. 155, 175-176
— distincte de volonté . 213
— racine de tous les maux 182

CURIOSITÉ. 160

DA : *quod jubes et jube quod vis.* . 207

DÉLECTATION : *quasi pondus est animae* . . . 174, 210
— son rapport à la volonté . . 210, 211
— indistincte de la volonté 211
— *quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est.* . . . 211
— de la grâce . 202, 210

DÉPENDANCE : de l'homme à l'égard de Dieu. . . .
Voir HOMME.

DIALECTIQUE : sa nécessité . . . 161

DIEU : 1° PREUVE DE SON EXISTENCE. 11-30
— repose sur une analyse de la pensée pure . 28-29, 100
— son évidence naturelle. 11-12
— ignorée de l'*insipiens* . 12-13
— justiciable du *Credo ut intelligam* . . 13-14, 31-33
— diffère de celle de S. Thomas d'Aquin 26
— relève du problème de la connaissance 22
— établie sur la vérité . 14-21
— et sur le *Cogito* 21
— prépare celle de S. Anselme 26
— est un organisme . . 28-29
— se pose sur le plan de l'essence 26
— suppose la présence de Dieu à l'âme . . 139-140
— preuve *a contingentia memdi.* 22-23, 69-70, 244-245
— rôle du sensible dans la preuve . . . 23-24, 44-45

DIEU : chercher Dieu 4, 5
— avoir Dieu 3-4
2° SA NATURE : est l'éternité.
— et l'immortalité. . . 27
— *Ego sum qui sum.* 27-28, 279-280
— est *substantia* 28
— n'est pas substance . . 287
— est *essentia* 27-28
— et l'*esse* 279
— est la Vérité 71
— et le Bien. 104
— est inconnaissable 11, 286-287
— n'a pas ses attributs, mais les est 287
— *id quo nihil melius cogitari possit* 218
— *intelligentiae dator* . . . 104
— *pater intelligibilis lucis.* . 104, 105, 106
— soleil intelligible . . . 105
— est présent à l'âme. . . 139
— y préside *nulla natura interposita* 108
— *interior intimo meo.* . . 140
— est la vie de l'âme. . 130-141
— la vivifie en lui infusant les vertus . . . 169, 170
— vertu qui féconde la pensée 140
— seul vraiment immortel. 186
— confère l'être et l'agir. 197, 198
— est le Souverain Bien. 7-12, 185, 191-192, 248
— cherché à titre de béatitude 140
— objet de fruition . . 9, 218
— est Trinité 282
3° SES ATTRIBUTS : Dieu les est 287, 288
— leur incognoscibilité . . 286
— leur détermination. . . 287
— immuable. 29, 185
— éternel. 248-249
— incorporel 246
— créateur 247
— volontaire . . . 247-248
— prescience divine . 201, 202

DILECTIO : *amor rerum amandarum.* 154
— *ordinata* 218
— est un vouloir intense. 174
— *dilige et quod vis fac.* 182

DONS : du Saint-Esprit 160

DOUTE : prouve l'existence . . . 21

ÉGLISE : en quel sens elle est et n'est pas la Cité de Dieu 237-238

ÉLECTION : et vocation . . 201-202

ÉLÉMENTS : et leurs qualités. . . . *271*
ENCYCLOPÉDIES MÉDIÉVALES : et leur source augustinienne. *161*
ENDURCISSEMENT : du pêcheur par Dieu . 203-204
ENSEIGNEMENT : en quel sens il est possible . . 92-94, *100-101*
— *nusquam discere.* 98-99
— le seul maître est le Verbe. . . 99
ERREUR : absence d'être *187*
— n'est que dans le jugement 51-53
ESSENCES : l'*essentia* est l'acte de l'*esse*. 71, 275
— et existence . . 27, 71, *287*
— sont indestructibles. . 68
— cause de leur inégalité. 275
— et vérité 71
ÉTAT : ses rapports avec l'Église. 233, 237-240
ÉTERNITÉ : *ipsa Dei substantia est.* 27
ÊTRE : fondé sur la vérité . . . 71
— et essence 71
— et sur des participations à Dieu 275-276
— ses degrés 68-69
— être, c'est être un . . 277-279
— *être avec* 139, *297*
— *vere esse* 27
— et éternité 27
ÉTUDE (*studere*) 173
EUDÉMONISME . . 1, 7, 58, 59, 66, 149
EXTASE : d'Ostie *10*
FÉCONDATION : de la pensée par Dieu 140
FEU : instrument de la sensation . *75*
FINS : leur ordre 218-219
FOI : et raison 34-47, 243
— motifs de crédibilité . . 35-36
— purificatrice et illuminatrice. 37
— *à* Dieu et *en* Dieu 37
— commencement de la grâce. 201
— *gradus intelligendi* 46
— *inchoat cognitionem*. . . . *40*
— et charité 37
— en l'existence de Dieu 13-16, 42
— concordances avec la raison. 100, 104, 106, 165, 166, 241-242
— et œuvres 199-201
— influence du manichéisme d'Augustin sur sa doctrine de la foi 31, *32*, 48
— foi, extase et béatitude . 40-43
FORCE : degré de la vie de l'âme. *160*
— vertu cardinale 169
— employée contre les hérétiques 237, 238
FORMA : synonyme d'*idea* . . . *109*
— et de vérité créatrice . . *110*
— *Verbum est forma omnium.* *281*
GESTES : sont des signes visuels. . 89
GRACE : et nature 183-184, 199
— sa définition . . . 208, 209
— nécessaire au salut . 198, 200
— confère la liberté . 209, 214
— grâce d'adoption . 193, 199
— évangélique *200*
— sanctifiante 193-194
— actuelle. 193-194
— de Jésus-Christ 206
— recrée l'homme . 199, *213-214*
— est le fruit d'une élection Divine . . . 201, 208, 209
— cause de nos mérites . . 201, 208, 209
— son action sur la volonté. 202-203
— y introduit la délectation du bien 210
— ne supprime pas la concupiscence 222
— doctrine pélagienne de la grâce 205-206
Voir : NATURE.
GUERRE : voulue pour la paix . 227-228
— sa légitimité 234
HISTOIRE : sa synthèse augustinienne 230
— prophétisée d'après le passé *257*
HOMME : ses définitions . 6, 57, 58, 272
— *magna quaedam res est.* 219
— en quoi sa grandeur consiste 220
— sa triple insuffisance . . 111, 140-141, 167, 185
— n'a de soi que mensonge et ténèbre *197*
— est un mystère . . . 62-63
— et le péché *209*
— incapable de se relever. 199, *213-214*
— vieil homme. 223
— extérieur et intérieur. 151, *158*
— image de Dieu. . 219, *273*, 288-289
— éloge de l'homme déchu. 197
— mode de sa création . 272-274
HORTENSIUS : effets de sa lecture 1, 300

HUMILITÉ : et connaissance de Dieu. 37, 299, 310

IDÉES : leur définition. *109*
— leurs divers noms . . *109*, 260
— leur nature intelligible . . 109
— leur éternité et immutabilité *110*, *125*
— leur fonction régulatrice . 125, 164
— leur rapport aux lois . . *122*
— sources du savoir. . . . 154
— *principales formae* . 110, 260
— participées par les choses. 275
— informatrices de la matière. *258-259*
— *ratio creandi* *268*

IGNORANCE : sa définition . . . *158*
— suite du péché originel 195

ILLUMINATION. 19-20, 24-25, 49, 96, 103-120, 164
— sources de la doctrine. . . . 104, 105
— son fondement métaphysique . . . 294
— son caractère métaphorique 106, 107, 110
— est une participation du Verbe . 141, *280*
— distincte de la lumière naturelle . 107, 108, 109
— illumination créatrice. *256*, 268, *273*, *274*
— *in quadam luce sui generis* *107*
— est immédiate. . . 109
— les anges ne font que la laisser passer . *109*
— formulée comme une intuition directe . *117*, *120*, 126
— n'est pas une vue de Dieu . . 110, 111, 117
— ne dispense pas des sensations . 112, 113
— voir *en* Dieu . 111, 112, 126, 128
— illumination — vérité et illumination — abstraction . 117-119
— explique le jugement plutôt que les concepts . . . 116-125
— est une *impression* . *125*
— notre faculté de juger lui est proportionnelle 124
— et purification du cœur 37

ILLUMINATION : est essentiellement régulatrice . 123, 165
— illumination continuée. . . . 111
— des vertus . 122, *165*, 169, 170
— morale . . . 167-168
— de la nature et de la grâce . *111*, *124*

IMAGE : définition 277
— est le Verbe . . 277, 279, 281
— *imago sensibilis* . . . *74*, 283
— est un moniteur 73
— image de Dieu dans la raison . *197*, 199, 286-298
Voir : MENS.

IMAGINATION : *plaga inflicta per sensus* *73*

IMMORTALITÉ DE L'AME . . . 68-72
— preuve par l'incompatibilité des contraires 68
— par le fait que l'âme est vie . . . 69, 70
— par le *Cogito* . . 71-72
— est conférée par Dieu 71, *186*
— même dans l'état de nature . . . 193-194

IMPUISSANCE : de l'homme sans Dieu. 125, 126, 316
Voir : GRACE.

INFINI : intelligible pour Dieu. 249-250
— infinité du nombre. . 250-251

INFORMATION : de la matière . . 258
— par les idées . 259, 260
— rentre sous l'acte de création . . 260, 261, *268*

INGRESSIO : degré de la vie de l'âme. *160*
— consiste à diriger son regard vers Dieu. . 163

INNÉISME : augustinien . 94, 100, 101, 102, 121, 122
— intrinsécisme ou innéisme 103
— pas d'innéité du sensible. 96, *100*, 111-112

INQUIÉTUDE : ou désir de Dieu. . 136
— exprime l'insuffisance de l'homme. . 141
— *inquietum est cor nostrum* *141*

INSCITIA. Voir : IGNORANCE.

INSTINCT DE CONSERVATION . . 65, 66

INTELLECT AGENT : Dieu ne l'est pas selon saint Augustin. *117-118*

INTELLECTUALISME : sa place dans l'augustinisme. 7, 8

INTELLECTUS : sa définition . . 34, 42, 54, 107
— est un don de Dieu. 243
— n'est pas la raison pure 38, 41
— *merces fidei* . . 37, 46
— *invenit* 39, 40
— entre *fidem* et *speciem* 42
— *est quaedam visio*. 105-106
— *conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur* . . . 106

INTELLIGENTIA : sa définition. . 56, 107
— faculté de l'âme . 295
— *munus intelligentiae* 203
— *movet ad fidem*. . 203
— et foi 43, 45
Voir : INTELLECTUS.

INTELLIGERE : *menti est quod sensui videre* 103

INTUITION ou simple *intelligentia*. 120-121
Voir : ILLUMINATION DIVINE.

INVISIBILIA DEI (*Rom.*, I, 20). 22, 44, 45

JOUIR (frui) : définition 217
— des biens temporels . 158
— jouir et user . 218, 219, 231, 233
Voir : FRUITION.

JUGEMENT (*judicium*) : ce qui juge est supérieur à ce qu'il juge . . . . . . 16.
— jugement de vérité . . 120
Voir : VÉRITÉ.

JUSTICE : vertu cardinale. . . 169-170
— est proportionnelle à l'amour 182
— conférée à Dieu par l'homme 200-201
— purement servile . . . 224
Voir : SERVITUDE.

JUSTIFICATION : par l'action continuée de Dieu qui justifie . . 111
— est un don gratuit de Dieu . . 201-205
— précède l'élection. 201
— ne se fait pas sans nous 209

LANGAGE : sa relation à la pensée. 88-103

LANGUES : utilité de leur étude. . 160

Liberté : sens du mot *liber* . . . 212

1. LIBRE ARBITRE : est un bien moyen . 188, 189, 197
— implique le pouvoir de mal faire. . 212-213
— inséparable de la volonté 201, 202, 204-205
— distinct de la liberté. 212-213
— attesté par l'Écriture. 208
— impuissant sans la grâce 208
— son consentement à la grâce 202
— reçoit la grâce. . 209-210
— reste intact sous la grâce 208-209

2. LIBERTÉ : est une question de pouvoir . 197, 198, 208
— conférée par la grâce. 209, 221
— distincte du libre arbitre 213
— état de la volonté *liberata* 213
— consiste à ne pas pouvoir pêcher . . . 213
— parfaite dans la vie future . . . 222-223

3. LIBERTÉ CHRÉTIENNE : son fondement . . . 4, 199, 213
— sa définition . . 213-214
— son esprit . . . 221-222

LOI : éternelle 168, 169
— est immuable. 236
— impose l'ordre 168-169
— naturelle 168
— résulte d'une impression des Idées en nous. 125
— lois politiques 235-236
— juive impossible à accomplir. 206, 210, 222
— sauf par la grâce . 210, 221-222
— révèle et redouble le péché. 199-200
— loi du péché 206-207
— loi de mort 222

LUMIÈRE : corps subtil et proche de l'âme. . . . 74, 75
— son rôle dans les sensations 74, 75
— *omne quod manifestatur lumen est* 105
— lumière naturelle. 108, 167
— spirituelle et matérielle. 87
— la lumière spirituelle est la vraie 106-107
— des règles de l'action. 164-165

LUMIÈRE : *lumina virtutum* . *165*, *168*
— *et alia demonstrat et seipsum* *105*
— est Dieu 106

MAITRE INTÉRIEUR . . . 88-103, *256*
— présent à la mémoire. 137-138
— enseigne les règles de l'action . . . 164-165
— *verbum de Deo in corde tuo* *29*

MAL : est une privation . . . 186-187
— lié à la création *ex nihilo*. 188
— ne peut exister que dans le bien *187*

MANICHÉISME : critiqué par saint Augustin. *76*, 87, *106*, 246, *246*, *256*

MASSA : *perditionis* *203*
— masse pécheresse 203

MATÉRIALISME : réfuté par l'analyse de la sensation même . . 84-87

MATIÈRE : conçue comme purement passive . . . 75
— matière spirituelle et matière corporelle . *256*, *257*, *258*
— *materia informis*. *256*, 257, *258*, 266-267
— causalement antérieure à la forme 258
— n'est pas un pur néant. 258

MÉMOIRE : suppose la présence des souvenirs oubliés. . 134, 136-138
— équivalente au subconscient. 134-135
— contient les corps sous un mode non spatial. 137
— mémoire du présent. . 100, 112, 137-138
— mémoire intellectuelle. *138*
— mémoire de Dieu . 138-140 289-293
— mémoire de soi . . . 293
— *lumen temporalium spatiorum* . . *86*, 254-255
— dépend de la volonté. 172-173
— son rôle dans la sensation 85-87, 172
— dans la sensation visuelle en particulier. 86, 172
— platonicienne et Augustinienne 100

MENS : sa définition *56*
— origine paulinienne . . 289
— *mens intellectualis* . . . 107
— *est sensus et mentis*. . . 101

MENS : est l'homme proprement dit *151*
— et l'image de Dieu. 289, 292
— image de la Trinité. 289-292
— connait soi et les incorporels. 102
— naturellement soumise aux Idées 109

MENTALISME : de saint Augustin. *81*, *101*

MESURE (*modus*) : équivalente à Dieu le Père . . . .
— dans les choses. . . . 5

MONDE : *gravidus causis nascentium*. 186

MORALE : commande la doctrine d'Augustin 269

MOUVEMENT VITAL : remplace l'âme chez les plantes 58

MYSTIQUE AUGUSTINIENNE . . 65, 81 26, 27

NATURE : et perfection. . . . .
— humaine est bonne en tant que nature 186
— état de nature . . . *187*
— est une sorte de grâce 190-191
— sa corruption par le péché 191 197

NOMBRE : n'a pas d'origine empirique 18
— nombre éternel. . . . 25
— nombres infinis . 250, 251
— différents genres de nombres. 78, 80
— et raison séminale 259, 260
— *efficacissimi numeri*. . . 262
— nombres intelligibles et nombres sensibles 166, 168
— rapports du nombre à la sagesse . . 166-168, 250
— est aux corps ce que la sagesse est aux âmes . 167

NOMINALISME : a pu s'allier à l'augustinisme *116*

NON LATERE : genre dont la sensation et la science sont les espèces *75-76*

NOSCE TE IPSUM : son sens Augustinien 2, 3

NOTIO : fondement des jugements vrais. 122-123

NOTITIA : fruit de la pensée fécondée par la volonté *173*

NUTUS : les choses sont des *nutus* . *25*

OCCASIONALISME : absent de la doctrine d'Augustin pour les sensations 73

ŒUVRES : suivent la foi 200
— ne méritent pas la grâce. 200

OFFICES : de la raison. . . 152-154
ORDRE : soumet l'inférieur au supérieur. 168, 169, 170, 218, 229
— sa définition *228*
— est une perfection de l'être 186
— de l'univers : sa beauté. . 188
— subverti par le péché 195-196
— ce qu'est un homme *ordonné* 168-169
— place de l'homme dans l'ordre universel . 154-155
— place de l'âme . . 133-134
— fondement de la paix . . 228
— ordre de la vie sociale 237-238
ORGUEIL : *initium peccati.* 2, 154-155
— *perversae celsitudinis appetitus* *195*
OUBLI : de l'âme par elle-même 133-134

PAIX : sa définition. *228*
— fin de la cité. 227-228, 234-235
— propre à chaque cité . . . *229*
— fondée sur l'ordre 228
PANTHÉISME : sa critique. . . . *246*
PARTICIPATION : aux Idées . 275-276
PASSIONS : relèvent de la volonté . 171
— valent ce qu'elle vaut 175-176
PÉCHÉ : ou mal volontaire . . . 187
— n'était pas inévitable 189-190
— sa nature privative . 190-191
— originel et volonté . . . *172*
— sa nature 194-195
— a son origine dans le néant. *213-214*
— fut une défection spontanée *195*, 199, *214*
— qui mérite le châtiment . 196
— a précédé dans la volonté la tentation du démon. . 195
— son explication pélagienne 205-206
PÉCHEURS : contribuent à la beauté de l'univers *189*
PENSÉE : loi d'intériorité . . 97, 321
— en quel sens elle est spontanée 97
— et active 119-120
— et une 151
— communication des pensées 97-98, 165
PEUPLE : sa définition. . *227*, *228-229*
— les deux peuples . *226-227*
— chaque peuple est défini par son amour . . . *227*
— quel peuple mérite ce nom 229-230
PHANTASIA : *seu imago rei quam vidi* *74*, *173*
PHANTASMA : *seu imago rei quam non vidi* . . *74*, *173*
PHILOSOPHIE : amour de la sagesse 41-42, 150
— augustinienne . . 43, 310-323
— serait une notion contradictoire . 317
— chrétienne . 46-47, 317
— et théologie. . 44-47, 314-318
— et religion . . 46-47
— vise des fins pratiques 1-2
— surtout le bonheur 149-150
— n'a que deux objets : Dieu et l'âme . . . 31, 132
PIÉTÉ : degré de la vie de l'âme 151, *151*
PLAISIR ET DOULEUR : 80-81
POIDS : des corps 173-174
— de la volonté 174
PLÉNITUDE : implique mesure . . 4
— et sagesse. 4-5
PRÉDESTINATION : sa définition. *202-203*
— est un mystère . 204
— repose sur une insondable équité 204
PROPRIÉTÉ : conditions de sa légitimité 231-233
PRÉEXISTENCE : sa possibilité. . 94-97
PRESCIENCE : divine et prédestination . . *201*, 202
— respecte la liberté 203, 204
PRUDENCE : vertu cardinale . . . 169
PURIFICATION : de l'âme 160

QUIÉTISME : n'est pas augustinien. 183

RAISON (*ratio*) : sa définition . *56*, *57*
— *ratio et ratiocinatio* *157-158*
— est à la pensée comme la vue à l'œil . . *103*, *158*
— est en nous l'image de Dieu . . . *197*
— supérieure et inférieure . *57*, 152-153
— supérieure est soumission aux idées 153
— fait régner l'ordre en nous . . . *170*

RAISON (*ratio*) : juge les sens . 16-17
— existence d'une raison pure . . 41
— précède la foi . . 34
— traduction du grec λόγος. . . . 109
— rapport des *rationes* aux *leges* 121-122
— raisons éternelles, 141 (voir : IDÉES) 155

RAISONS SÉMINALES : leurs divers noms *269*, *270*
— leur nature 269-272
— rôle de l'humide . . *270*
— raisons métaphysiques de la doctrine . 271
— raison religieuse *317*

RECHERCHE : condition de sa possibilité. . . 130-131
— on cherche Dieu pour le trouver et on le trouve pour le chercher encore . . 42-43

REGULAE : au sens d'idées divines 109
— *regulae numerorum* . . 125
— *regulae sapientiae* . . . 125
— *regulae virtutum* *165*, 168-169
— sont imprimées dans le cœur de l'homme . . *125*

RÉMINISCENCE : au sens platonicien. . 94-96, *100*
— au sens augustinien . . . 95, 96
Voir : MÉMOIRE

REPOS : de la contemplation. . 152-153

RESSEMBLANCE (*similitudo*) : en soi 276, 277
— n'est pas une image 276, 277
— le verbe est ressemblance parfaite . . 276, 281

RÉSURRECTION : préparée par l'amour de l'âme pour son corps . 80
— nécessaire à la béatitude. . . . *80*

RETOUR ÉTERNEL : sa critique . . 250

ROYAUME DE DIEU : voir : ÉGLISE.

SAGESSE : espèce du genre science 150
— dérivée de *sapere* . . . 275
— sa définition . . 155, *157*

SAGESSE : critique de la définition grecque 158-159
— relève de la contemplation 151
— appartient à l'intellect et à la raison supérieure. 157
— est soumission aux Idées
— ses degrés 155-156
— moins un degré qu'un terme 159
— identique à Jésus-Christ 163
— et au Christianisme . . 5, 25 46-47, 37, 319
— est une science béatifiante. 7, 18, 97, *153*, 156
— a Dieu pour objet . . 10
— ses vérités sont nécessaires 17-18
— sont des règles . . . 166
— a besoin de la science.
— contient les sciences. . 156-157 159-163
— son rapport à la vertu 7-8
— et au nombre . . 166-167

SCEPTICISME : *desperatio verum inveniendi* . . . 41, 49
— fondé sur le sensualisme . . . 53, 55
— refutation des Académiciens . . 50-53

SCIENCE : sa définition . . *150*, 151
— opposée à l'ignorance *157-158*
— distincte de la sagesse 157-159
— subordonnée à la sagesse *162*
— ses caractères . . . 18-19
— relève de l'action. *151*, 156, *158*, 159
— sciences naturelles. 160-161
— transformée par la grâce 158

SCINTILLA : *rationis* 197

SEMEN : sens du terme *269*

SENS : interne et externe . . 15-16
— sens externes *74-75*
— leurs erreurs 52, 53
— sont les yeux de l'âme . . *103*
— n'atteignent pas de vérités pures *17*, 18
— le jugement cause de l'erreur sensible 51

SENSATION : sa définition 64, 73-87, 93-94
— sens de *non latet* : 76, 84, 288
— suppose une action de l'objet sur le corps. 73
— appartient à l'âme . . 76

SENSATION : acte d'attention de l'âme . . . 64, 81-84, 112-113
— et de la pensée . . 84-86
— dépend de son action animatrice . . . 81, 83-84
— est une vie supérieure 159
— n'est pas produite dans l'âme par le corps. 79-80
— action de l'âme sur elle-même . 81-84, 101
— est un acte mental 84-86, 113
— perçue par l'âme là où elle se produit . . 63
— acquise comme les idées 93-94
— génération des *species* 284-288
— dépend de la volonté 172, 173
— impressions sensibles non perçues . 172-173
— conséquences morales de la psychologie des sensations 84, 133, 155
SENSIBLE : sa mutabilité . . . 20
— n'est qu'un moniteur 76, 93-94
— diffère du *sensibile* aristotélicien . . 113, 116
— propre et commun . . 15
SERVITUDE : esprit de . . . 220-221
Voir : LOI.
SIGNES : *signa et significabilia* . . 89
SIMILITUDE : *74*; voir RESSEMBLANCE.
SOCIÉTÉ : son origine . . 225-226
— n'est que ce que sont les individus . . 226-227
— vie sociale 240
— en vue de la béatitude 226
SOCRATISME : . . , ... 2
SOLEIL : *est, fulget, illuminat* . . *105*
SPECIES : *sensibilis* *74*
— quatre espèces sensibles 284-285
— au sens d'*idea* *110*
— au sens de forme . . . 186
— au sens de vue de Dieu. *42*
SPIRITUS : sa définition . . . *56*, *289*
— *spiritus mentis*. . . . *289*
STUDIUM : sa définition 173
SYMBOLISME : du monde sensible 24-25

TEMPÉRANCE : vertu cardinale 169, 176
TEMPS : doctrine générale . 246-255
— commence avec les choses 248-249
TEMPS : lesquelles *254*
— est une créature . 248-249
— dont l'être est fragmentaire . . . 251-252
— est une distension de l'âme 253, *254*
— suppose la mémoire . 85-86
— sa mesure . . . 251-253
TOTUM : *exigit te, qui fecit te.* 149, 182
TRANQUILLITAS : degré de la vie de l'âme . . *160*
— consiste à se maintenir en état de pureté 163
TRANSFORMISME : étranger à la doctrine d'Augustin . *269*, 270, 271
TRINITÉ : relève de la foi . . . 42
— sa formule . . 297-298
— ses images . . . 275-285

UNION : de l'âme et du corps . . 60-62, 67
— causée par le désir naturel que l'âme a du corps 65, 80
— réfutation d'Origène . 67-68
— union de l'âme et des Idées divines . . . 64
UNITÉ : et multiplicité 18
— et l'être 277-278
— unité des corps 278
— unité de l'espèce . 278-279
— unité de l'âme 279
UNIVERS : est une image de Dieu. 281
USER (*uti*) : sa définition. . . . 217

VAINE GLOIRE 2
VERBE DIVIN : image de Dieu 277, 294
— image parfaite . . 281
— forme de tout ce qui est . . 281, *294*
— principe de toute vérité *281*
Voir : ILLUMINATION, MAITRE INTÉRIEUR, DIEU, RESSEMBLANCE.
VERBE HUMAIN : conception de la pensée . . . *100*
— sa définition . . 294
— implique connaissance et amour 295, *296*
VÉRITÉ : est l'essence des essences. 71
— est Dieu 5, 71
— est béatitude *7*
— fondée sur l'unité et l'être 280-281
— supérieure à la pensée . 21

VÉRITÉ : est notre vrai maître 99-100
— ses caractères 17-21, 99-100
— est l'objet de l'illumination divine 120
— indispensable au bonheur 135
VÉRITÉS ÉTERNELLES : jugent et règlent la pensée. 17-21
— ne peuvent être produites par la pensée. 97-98
— dans l'ordre moral . . 165
VERTU : sa définition . . 175, 176
— *ordo est amoris* *218*
— vertu parfaite 220
— bien de l'âme 6
— degré de la vie de l'âme . *160*
— règles des vertus . . . 165
Voir : ILLUMINATION
— vertus théologales . . . *184*
— vertus cardinales 169, 176-177
— leur unité 176-177
— active et contemplative 152-153
— vertus des païens . 197, *198*
VESTIGES : de Dieu . . . 275-285
— leurs formules . . . *282*
— de la Trinité . . 282-283
VICE : sa définition 218
— s'oppose à la nature sans la détruire *229*
VIE : conférée au corps par l'âme 62-64
— *anima vita est* *290*
— conférée à l'âme par Dieu 140, 141
— âges de la vie naturelle . . 223
— sa beauté et son ordre . . 224
— active et contemplative . . 153
VIE : vie chrétienne . . . . . .
— ses âges 217
— naît de la volonté . 223-224
— et de la grâce 221
— état transitoire 224
— vie éternelle 221
— morale et sociale 9-10, *40*, 224-225
VIVRE BIEN (*bene vivere*) . . . 225-226
VISIO : *corporalis et spiritualis* 5
— sens de *visio* *74*, 101
— vestige de la Trinité . . *283*
— définition de la vision intellectuelle 283
— pas de vision des choses en Dieu 105
— théorie de l'émission . . . 112
VITA : au sens d'*anima* 75
— au sens de Dieu lumière des hommes 140
— ce qui fait la perfection de la vie 141
— centre de la doctrine . . . *168*
— est charité 9-10
VOCATION : prédestinatrice . . . 183-184
VOLONTARISME : . . *203*
VOLONTÉ : sa définition *248*, 312-314
— est un amour *172*
Voir : AMOUR 210
— donnée dans une intuition immédiate . . 205
— domine la vie de l'âme 171-174
— comment sa domination s'exerce *174*
— volonté libre . . 188-189
— *rectae voluntates sunt connexae* *175*
— bonne volonté est l'œuvre de Dieu . . . *195*
— la volonté de Dieu n'a pas de cause . 248-249

TABLE DES NOMS PROPRES

Cette table contient les noms des auteurs cités dans le corps de l'ouvrage, à l'exclusion de la bibliographie. Les nombres en italiques renvoient aux notes.

Abraham 266
Adam. *62*, 67, 197, 205, *213*, 225, *226*, 230, 300
Alcher de Clairvaux 290
Alexandre de Hales *117*
Alès (Adh. d') *212*
Alfaric (P.). *2*, *48*, *89*, *95*, *103*, *246*, *300*, *302*
Alypius *49*
Ambroise (saint). 45, 77, 78, 303, 304, 306
Ambrosius Victor, voir : Martin A.
Anselme (saint). *13*, 26, 29, *39*, *42*, 202, *213*, *218*, 317
Antoine (saint) 306
Apulée. 306
Arcy (D'). 326
Aristote VII. *107*, 112, 113, 118, *121*, *145*, 146, *230*, 310
Arnauld *54*
Avicenne *121*

Bacon (Roger) *117*, 121, *161*
Baeumker (Cl.) *23*, *26*, *75*
Banks (J.-S.). 327
Bardy (G.) 301, 327
Barion (J.) *147*, *306*
Batiffol (P.) *35*
Baudin (É.) 149, *320*
Baudoux (B.) *318*
Baumgartner (M.) *23*
Becker (H.) 329
Bède le Vénérable *161*
Bérenger de Tours. *288*
Bernard (saint) 176, 183
Bernardus Silvestris *258*
Bertrand (L.) 327
Bindemann (C.). 326
Blanchet (L.) 54
Blondel (M.). 327
Boèce *287*
Böhringer (Fr. u. B.) 326
Bonaventure (saint) 29, *43*, *77*, *152*, *169* 243, *271*, *277*, 317, *318*
Bossuet. *113*, 289
Boüard (M. de). *161*
Boyer (Ch.) *23*, *48*, *54*, *55*, *84*, *107*, *111*, *112*, *113*, *114*, *117*, *144*, *259*, *267*, *299*, *310*
Bréhier (É.) *276*
Brunschvicg (L.) *62*, *216*, *312*
Buonaiutiq (E.). 327
Burkitt (P.-F.) *241*, *300*

Carnéade 50, 52
Cayré (F.). *7*, *10*, 31, *153*, *243*
Chenu (M.-D) *163*, *319*
Cicéron . . . 1, 2, 49, 300, 303, 309
Clément d'Alexandrie *40*
Colette (Ch.-H). 326
Combès (G.). *236*, *240*
Comte (A.) *230*, *320*
Concetti (M.) 327
Constantin *237*
Corte (M. de) *24*, *145*
Cuttis (Ed.-L.) 326
Creighton. *239*
Cunningham (W.) 328
Cyprien (saint) 162

Daniel. 91
Dante *290*
Démocrite *83*
Descartes (R.) 29, 52, 53, 54, 55, 59, *252*, *303*, *320*, *321*
Diogène Laërce. *277*
Dorner (A.) 328
Duhem (P.) *252*
Duns Scot 29, 172, *317*
Dupont 328
Durkheim (E.) *320*

Egger (A.) 327, 329
Eibl (H.) 329
Eicken (H.-v.) *239*
Endert (C.-v.) *23*, *26*, *115*
Épicure *83*, *90*
Érigène (Jean Scot) *42*

Étienne (saint) 236
Eucken (R.) 329
Eusèbe 161
Ève 273

Faustus de Milève 41, 108, 153, 167
Ferraz 54, 68, 83, 171, 274
Fichte 320
Figgis (J.-N.) 238, 239, 240, 241
Flottes 328
François de Sales (saint) 8
Friedrich (R.) 48

Gard (M.) 326
Gardeil (A.) 256, 259, 266, 267, 268, 269, 274, 289, 297
Gebirol (Ibn) 274
Gerie (V.-J) 327
Geyer (B.) 245
Gilson (Ét.) 11, 27, 48, 54, 75, 121, 144, 147, 152, 159, 163, 186, 188, 213, 258, 271, 277, 318, 320, 322
Gouhier (H.) 240
Gourdon (L.) 329
Grabmann (M.) 147, 325
Grunwald (G.) 25, 26
Guigues II le Chartreux 258
Guillaume d'Auvergne 117, 121
Guilloux (P.) 327

Hamelin (O.) 321
Hardy 230
Harnack (Ad.) 313
Hatzfeld (Ad.) 326
Hegel 320
Heitz (Th.) 163
Hermès Trismégiste 306
Hertling (G.-v.) 22, 23, 327
Hessen (J.) 22, 95, 103, 115, 123, 128, 129
Hilaire (saint) 162
Hugues de Saint-Victor 11

Isaac 264
Isaïe 39, 46
Isidore de Séville 161

Jacob 264
Jacques (saint) 145
Jacquin 305
Jamblique 306
Jansénius 210, 211, 212
Jean (saint) 5, 9, 28, 37, 38, 40, 42, 46, 57, 104, 141, 170, 177, 178, 179, 182, 183, 215, 257, 261, 276, 308, 309
Jérôme (saint) 212
Jésus-Christ 9, 33, 38, 40, 45, 106, 162, 205, 206, 207, 238, 300, 306, 308, 309, 311, 312, 314, 319
Joachim de Flore 257
Jolivet (R.) 89, 103, 129, 185, 327

Justin (saint) 309

Kahl (W.) 172, 313
Kälin (B.) 121, 147
Karrer (Ot.) 327
Keeler (L.-W.) 127, 129, 144
Kleutgen 113
Kors (J.-B.) 193, 196
Krebs (E.) 327

Laberthonnière (L.) 8
Labriolle (P. de) 327
Lactance 162, 309
Lagrange (J.-M.) 259
Leder (H.) 48
Legewie (Ber.) 327
Leibniz 269
Lenain de Tillemont 326
Lenfant (D.) 325
Lepidi 113
Lesaar (H.) 327
Lesêtre (H.) 330
Littré (É) 320
Loisy (A.) 305

Malebranche (N.) 65, 109, 112, 116, 240, 272, 311, 317, 321
Mandonnet (P.) 317
Mani 87, 241, 247, 301, 309
Maréchal (J.) 128
Marius Victorinus 306
Maritain (J.) 318, 329
Martin (A.) 89, 103, 207, 286, 298, 328
Martin (J.) 39, 48, 63, 65, 72, 89, 96, 112, 204, 246, 247, 253, 257, 260, 269, 271, 328
Matthieu (saint) 9, 39, 40, 168, 174, 314
Matthieu d'Aquasparta 107
Mausbach (J.) 157, 197, 325
Mc Cabe 327
Mc Keough (J.) 269
Minucius Félix 309
Moïse 27, 28, 162, 257, 264, 275, 297
Monceaux (P.) 305, 306, 312, 325
Mondadon 22
Monique (sainte) 299
Monnot (P.) 329
Montgomery (W.) 327
Montaigne 62
Morin (G.) 327
Müller (W.) 153

Naville (Adr.) 329
Nebridius 95, 328
Nourrisson 31, 43, 54, 61, 68, 237, 286, 328

Omez (R.) 259
Origène 40, 45, 65, 67
Ott (W.) 89, 104

Papini (G.) 327

Pascal (B.) 62, *216*, *225*, 311, *312*, *320*
Paul (saint) 5, *6*, 12, 22, *23*, 37, *40*, *41*, *42*, 44, 45, *111*, *132*, 151, 157, 184, 206, 208, 209, *236*, 271, *289*, *297*, 306, 308, 309, 312
Peckham (J.). 117
Pélage 205, 206, 207
Perler (O.) *143*
Pierre (saint) *35*, *40*
Pierre Lombard. *212*, 291
Pincherle (A.) 327
Platon 26, 27, *41*, 55, *58*, 68, 71, 92, 94, 95, 97, 100, *104*, *100*, 112, *116*, 118, 248, *259*, 260, 261, 265, 274
Plotin *20*, *23*, *24*, *41*, 55, *58*, 62, *63*, *64*, 74, *82*, *84*, 104, 106, *116*, 141, 142-147, 261, 262, 263, *276*, 306, *307*, 309, 310, 319
Ponteius de Carthage. *103*
Popp (J.) 329
Porphyre 56, *95*, 306
Portalié (E.) *68*, *117*, *125*, *194*, *196*, *197*, *199*, 202, *212*, 328
Possidius 326
Poujoulat (Fr.) 326
Pythagore 96

Raymond Lulle. *317*
Reuter. *238*
Rhaban Maur *161*
Rivaud (A.) 277
Robin (L.) 259
Roger Bacon. *317*
Rohmer (J.) *117*, *152*
Roland-Gosselin (B.) . . *168*, *176*, *232*, *233*, *235*
Romeyer (B.) *35*, *80*, *115*, *117*, *118*, *204*, *256*, *316*

Sanvert (A.). 327
Schaff (Phil.). 326
Scheler (M.). *313*
Schilling (O.) 232
Schmaus (M.) *282*, *285*, *286*, *289*, *293*, *294*, *296*, *313*
Schmid (R.) 306, 329
Scholz (H.) *241*
Schopenhauer *320*
Scot Érigène (Jean) 129, *305*
Sebond (R.) *62*
Secondinus 186
Seidel 238
Sestili (J.). *111*, *113*, *115*, *117*, 119
Siebeck (H.). *316*
Siger de Brabant *317*
Sinéty (R. de) *269*
Socrate 92, 96
Spalding (J.-F). 328
Stortz (J.) 328
Straszewski (M.) 329

Taylor (A.-E.) *277*, *320*
Tertullien *68*
Thalès. 277
Théry (A.) 328
Thimme (W.) 327, 329
Thomas d'Aquin (saint) 26, 63, *107*, *111*, *112*, *113*, 114, 118, 119, 146, 147, 236, *257*, 272, 310, 311, 315, 316, *317*
Timothée. *208*
Troeltsch (E.) 329
Turner (W.). 329
Tyconius 241

Varron *56*
Volusianus *234*

Weinand (H.) *10*
Weisskotten (H.-T.) 326
Williams (W.-W.) *180*, *216*
Willmann (O.) *115*
Windelband (W.) 316
Wolfsgruber (C.). 326
Wörter (Fr.). 329
Witelo. 75
Wulf (M. de). *147*

Zänker (Ot.). *313*
Zénon 50, 52
Zigliara *113*

TABLE DES MATIÈRES

Préface VII
Note pour la deuxième édition VIII

INTRODUCTION

CHAPITRE I. La Béatitude 1
» II. L'itinéraire de l'âme à Dieu 11

PREMIÈRE PARTIE

LA RECHERCHE DE DIEU PAR L'INTELLIGENCE

CHAPITRE I. Premier degré : la foi 31
» II. Deuxième degré : l'évidence rationnelle 48
» III. Troisième degré : la vie 56
» IV. Quatrième degré : la connaissance sensible 73
» V. Cinquième degré : la connaissance rationnelle.
I. Le maître intérieur 88
II. La lumière de l'âme 103
III. La vie de l'âme 130
IV. Les indéterminations augustiniennes . . . 141

DEUXIÈME PARTIE

LA RECHERCHE DE DIEU PAR LA VOLONTÉ

CHAPITRE I. La sagesse 150
» II. Les éléments de l'acte moral.
I. Les règles des vertus. La loi de l'ordre . 164
II. La volonté et l'amour 170
III. La charité 178
» III. La liberté chrétienne. 185
I. Le mal et le libre arbitre 191
II. Le péché et la grâce 204
III. La grâce et la liberté . . . .

CHAPITRE IV. La vie chrétienne.
I. L'homme chrétien 217
II. La société chrétienne 225

TROISIÈME PARTIE

LA CONTEMPLATION DE DIEU DANS SON ŒUVRE

CHAPITRE I. La création et le temps 246
» II. La matière et les formes 256
» III. Les vestiges de Dieu 275
» IV. L'image de Dieu 286

CONCLUSION

L'Augustinisme 299
Bibliographie des principaux travaux relatifs à la philosophie de saint Augustin jusqu'en 1942 . . 325
Index des questions traitées 353
Table des noms propres 365
Table des matières 369

Imprimé par les Établ. Casterman, S. A., Tournai (Belgique
N° d'autorisation : 1809 *Printed in Belgium*